COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.
LECTEUR EN THÉOLOGIE

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

I

TRAITÉ DE DIEU

II

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène.)

TOULOUSE
IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE ÉDOUARD PRIVAT
14, RUE DES ARTS, 14

1907

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
[illegible]
TORONTO 5, [illegible]

NOV 6 - [illegible]

1042

QUESTION XIII.

DES NOMS DE DIEU.

Cette question comprend douze articles :

1° Si Dieu peut être nommé par nous?
2° Si quelques-uns des noms que nous disons de Dieu lui sont attribués substantiellement?
3° Si quelques-uns des noms que nous disons de Dieu sont dits de Lui au sens propre, ou si tous lui sont attribués par mode de métaphore?
4° Si les multiples noms que nous disons de Dieu sont synonymes?
5° Si quelques noms se disent de Dieu et des créatures dans un sens univoque ou équivoque?
6° Supposé qu'on les dise par mode d'analogie, si on les dit de Dieu d'abord ou des créatures?
7° Si quelques noms sont dits de Dieu dans le temps?
8° Si ce nom *Dieu* est un nom de nature ou d'opération?
9° Si ce nom *Dieu* est un nom communicable?
10° S'il est pris d'une façon univoque ou équivoque, selon qu'il désigne Dieu par nature, ou par participation, ou d'après l'opinion?
11° Si ce nom *Celui qui est* est par excellence le nom propre de Dieu?
12° Si des propositions affirmatives peuvent être formées au sujet de Dieu?

De ces douze articles, les onze premiers traitent des *termes* que nous employons quand nous parlons de Dieu; le douzième, des *propositions* que nous pouvons former à son sujet. — Pour ce qui est des termes, saint Thomas se demande d'abord s'il est possible qu'un terme quelconque employé par nous convienne à Dieu (art. 1); et puis, comment, ou dans quel sens nos termes lui conviennent (art. 2-11). — Et d'abord est-il possible qu'un terme quelconque, employé par nous, convienne à Dieu?

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si quelque nom convient à Dieu?

Deux textes assez importants, et empruntés l'un à saint Denys, l'autre au livre *des Proverbes*, forment la première objection. « Saint Denys, au chapitre I des *Noms divins*, dit que *Dieu n'a pas de nom et que nous ne pouvons pas le concevoir*: et au livre *des Proverbes*, chap. XXX (v. 4), nous lisons ces mots : *Quel est son nom et le nom de son Fils? le sais-tu?* » — La seconde objection fait remarquer que « tout terme est abstrait ou concret. Or, les termes concrets ne peuvent pas se dire de Dieu, puisqu'Il est simple; ni les termes abstraits, parce qu'ils ne désignent pas quelque chose de parfait et qui subsiste. Donc, nous ne pouvons dire de Dieu aucun nom ». — La troisième objection passe en revue les diverses parties du discours et observe que ni les noms, ni les verbes, ni les participes, ni les pronoms ne peuvent non plus se dire de Dieu, alors que cependant des diverses parties du discours ce seraient les seules où nous pourrions trouver les termes applicables à Dieu. « Les noms, en effet, désignent la substance jointe à la qualité; les verbes et les participes incluent le temps dans leur signification; les pronoms entraînent toujours la démonstration ou la relation. Or, rien de cela ne convient à Dieu. Dieu, en effet, n'est modifié ni par des qualités, ni par quelque accident que ce soit, ni par le temps; et Il ne tombe pas non plus sous nos sens pour qu'on puisse le montrer; ni on le peut désigner d'une façon relative, tout terme relatif étant destiné à rappeler ce qui a été dit, ou noms, ou participes, ou pronoms démonstratifs. Donc, Dieu ne peut en aucune façon être nommé par nous ». Cette objection troisième est un vrai petit cours de grammaire; elle est fort intéressante, et la réponse ne le sera pas moins.

L'argument *sed contra* se contente de rappeler ce mot de l'*Exode*, chap. XV (v. 3) : *Le Seigneur est un vaillant guerrier: Tout-Puissant est son nom.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle, dès le début, une très importante parole d'Aristote, de laquelle dépend toute la solution de la question actuelle. « Il est dit, au commencement du *Perihermenias* (liv. I, ch. 1, n. 2, 3; de saint Thom., leç. 2) que *les mots sont les signes des concepts, comme les concepts sont les signes ou les représentations des objets*. Par où l'on voit, observe saint Thomas, que les mots n'ont rapport aux choses, pour les signifier, qu'en raison des concepts de notre intelligence. Il faut donc que dans la mesure même où une chose peut être connue par notre intelligence, elle puisse de même être nommée par nous. Or, nous avons établi (question précédente, art. 11 et 12) que Dieu, durant cette vie, ne pouvait pas être vu par nous par son essence, mais que nous le pouvions connaître, à l'aide des créatures, sous le rapport de cause première et par voie d'excellence et de rémotion. Il pourra donc être nommé par nous, en raison des créatures, sans que pourtant aucun des termes par lesquels nous le désignerons exprime l'essence divine telle qu'elle est ». Il ne se pourra jamais, par exemple, qu'aucun des termes employés par nous au sujet de Dieu, exprime la nature divine « comme le mot *homme* exprime la nature humaine. Ce mot, en effet, exprime la nature humaine telle qu'elle est; il correspond à sa définition », car nous entendons par *homme* un être qui se définit *animal raisonnable*, « et la définition nous donne l'essence ». Si donc nous pouvons, par nos termes, désigner Dieu d'une certaine manière, nous ne pouvons dire de Lui aucun terme qui le définisse.

Et c'est par là que l'*ad primum* écarte l'objection première. « Il est vrai, en un sens, que Dieu n'a pas de nom et qu'Il est au-dessus de toutes nos appellations »; c'est en ce sens que sa nature ou son essence est au-dessus de tout ce que nous en concevons et en pouvons exprimer par nos paroles.

L'*ad secundum* rappelle un peu, en le développant et en le complétant, l'*ad primum* de l'article 3, question 3. Saint Thomas nous redit pourquoi, quand il s'agit de Dieu, nous pouvons tout à la fois employer des termes abstraits et des termes concrets, sans que pourtant ni les uns ni les autres arrivent à nous exprimer totalement l'Être divin. « Nous avons dit que toutes nos

connaissances sur Dieu avaient pour point de départ ou pour point d'appui les créatures, et les créatures sensibles. Donc les termes que nous emploierons quand il s'agira de Dieu ne pourront exprimer que des concepts conformes à une telle origine. Or, dans les créatures sensibles, ces termes-là seuls expriment l'idée de subsistance et d'êtres parfaits, qui sont pris d'une façon et sous forme concrète, ce qui est le propre des êtres composés; c'est qu'en effet, chez nous, il n'est pas de forme qui subsiste sans matière, elle est plutôt un principe d'être en vertu duquel le composé subsiste ; et voilà pourquoi nous rattachons toujours l'idée de matière ou de composition au fait de subsister d'une façon pleine et entière. Au contraire, quand nous voulons signifier les formes toutes seules et à l'état simple, nous les signifions par mode de quelque chose qui n'est pas, lui-même, à proprement parler, mais qui fait qu'une autre chose est, comme, par exemple, le mot *blancheur* désigne ce qui fait qu'un être est blanc ». C'est là le rôle et la portée des termes abstraits. — « Or, Dieu est tout à la fois simple et subsistant. Il s'ensuit que pour signifier sa subsistance et sa perfection, nous emploierons, à son sujet, des termes concrets, tandis que nous emploierons des termes abstraits pour désigner sa simplicité. Seulement, il restera toujours que soit les uns soit les autres n'exprimeront qu'imparfaitement ce qui convient à Dieu ; comme ce n'est d'ailleurs qu'imparfaitement que notre esprit arrive à se former de Dieu une idée quelconque : il n'arrivera jamais, durant cette vie, à le saisir tel qu'Il est ».

L'*ad tertium* reprend les diverses parties du discours que l'objection signalait, et examine si on les peut appliquer à Dieu. — Pour ce qui est des *noms*, il n'y a pas de difficulté après ce que nous venons de dire. Chez nous, en effet, « les noms signifient une substance revêtue d'une certaine qualité, c'est-à-dire un suppôt, un sujet, avec une nature ou une forme déterminée en laquelle il subsiste. Par la même raison donc que nous disons de Dieu les termes concrets, à l'effet de désigner sa subsistance et sa perfection, nous dirons de Lui les noms substantifs qui désignent la substance avec la qualité. — S'il s'agit des *verbes* et des *participes*, qui entraînent après eux l'idée » de passé, de

présent et de futur, « de temps » par conséquent, « nous les appliquerons à Dieu en raison de son éternité qui embrasse tous les temps ». Et saint Thomas nous explique pourquoi nous le pouvons légitimement faire. « C'est que nous ne pouvons ni saisir par la pensée ni exprimer par des mots l'éternité de Dieu dans son absolue simplicité ; nous ne la pouvons saisir ou exprimer qu'à la manière des choses temporelles, ainsi qu'il a été dit des êtres qui subsistent dans leur simplicité et que nous ne pouvons saisir ou désigner qu'à la façon des êtres composés ; et cela, à cause du mode connaturel de notre intelligence, proportionné aux choses composées et temporelles. — Les *pronoms démonstratifs* pourront se dire de Dieu, non pas que Dieu puisse être *montré*, comme ce qui tombe sous nos sens ; mais parce qu'Il est saisi par notre intelligence : cela même, en effet, qui est saisi par l'intelligence, tombe sous le coup de la démonstration ; on peut le montrer. — Et dès là qu'en parlant de Dieu, nous pouvons faire usage de noms, de participes et de pronoms démonstratifs, nous pourrons aussi faire usage de *pronoms relatifs* » rappelant soit les noms, soit les participes, soit les pronoms démonstratifs précédemment employés.

Il ne nous est pas défendu d'employer, au sujet de Dieu, les termes mêmes que nous employons au sujet des créatures, ou des termes qui leur ressemblent. Sans doute, ces termes-là n'arriveront jamais à exprimer l'Être de Dieu tel qu'Il est en lui-même ; mais ils en expriment quelque chose, cela même à quoi nous pouvons arriver en partant des créatures, œuvres de Dieu, et en nous appuyant sur elles. Dieu peut être nommé par nous. — Mais comment et en quel sens devons-nous entendre les termes dont nous nous servirons pour désigner Dieu ? Ici la question devient plus délicate et se subdivise en trois. Nous pouvons considérer, d'abord, les termes absolus que nous appliquons à Dieu ; puis, les termes relatifs que nous lui appliquons en raison de la créature ; et enfin quelques termes plus particuliers et plus dignes d'attention, soit à cause de leur fréquent usage, soit à cause de leur perfection. Les premiers sont étudiés dans les articles 2-6 ; les seconds, à l'article 7 ; les troisièmes, depuis

l'article 8 jusqu'à l'article 11. — Et d'abord, les termes absolus. Ces termes sont communs à Dieu et à la créature. Comment vont-ils jusqu'à désigner Dieu (art. 2-4)? les prend-on au même titre ou dans le même sens quand il s'agit de Dieu et quand il s'agit de la créature (art. 5 et 6)? — D'abord, comment vont-ils jusqu'à désigner Dieu : désignent-ils quelque chose de Lui (art. 2)? le désignent-ils au sens propre ou au sens figuré (art. 3)? sont-ils tous synonymes (art. 4)? — Vont-ils jusqu'à désigner quelque chose de Dieu, directement, d'une façon positive, ou bien ne signifient-ils que des choses qui se doivent écarter de Dieu ou qui ont quelque relation avec son Être ou sa vertu infinie?

Tel est le sens de l'article suivant.

Article II.

Si quelque terme est dit de Dieu substantiellement?

Les trois objections tendent à prouver qu'aucun des termes que nous employons quand il s'agit de Dieu, ne peut aller jusqu'à désigner Dieu ou quelque chose de Dieu d'une façon positive. — La première est une parole de saint Jean Damascène affirmant très expressément (*de la Foi orthodoxe*, lib. I, chap. IX) que *tous les termes que nous disons de Dieu doivent s'entendre, non pas comme s'ils allaient à signifier ce qu'Il est selon sa substance, mais comme nous montrant ce qu'Il n'est pas, ou un certain rapport, ou ce qui suit à sa nature ou à son opération.* — La seconde objection est un texte fort obscur de saint Denys, en son chapitre premier *des Noms divins*, que saint Thomas traduit de cette sorte : « Les termes que les saints Docteurs emploient pour louer Dieu ne se distinguent que selon les degrés divers de sa participation » dans les créatures. « Or, poursuit l'objection, ce qui signifie la participation d'une chose ne signifie pas l'essence de cette chose. Donc les noms que nous disons de Dieu ne vont pas à signifier sa substance ». — La troisième objection en appelle à ceci, que les termes ne peuvent pas s'étendre plus loin que les concepts dont ils sont les signes : « Nous ne pouvons

nommer une chose que dans la mesure où nous la connaissons. Or, Dieu ne peut pas être connu par nous, durant cette vie, selon sa substance. Il s'ensuit qu'aucun des termes que nous employons à son sujet, ne peut aller jusqu'à désigner sa substance ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de saint Augustin qui permet de conclure en sens tout à fait contraire. « Saint Augustin dit, au livre VI de son traité sur *la Trinité* (chap. IV) : *Pour Dieu, c'est tout un, d'être, ou d'être fort, d'être sage, et quelque autre chose que vous disiez de cette simplicité par quoi est signifiée sa substance.* Par conséquent, conclut l'argument *sed contra*, tous ces termes-là signifient la substance divine ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire une distinction. Il distingue entre les termes négatifs ou relatifs, que nous appliquons à Dieu, et les termes positifs ou absolus. « S'il s'agit des premiers, des termes qui se disent de Dieu par mode de négation ou qui expriment un rapport de Dieu à la créature, il est évident, dit saint Thomas, qu'ils ne signifient en rien sa substance, mais ce qu'on écarte de Lui, ou le rapport de Lui à un autre ou plutôt de quelqu'autre à Lui. Mais s'il s'agit des seconds, des termes qui se disent de Dieu d'une façon absolue et par mode d'affirmation, la question est tout autre. Ici, bien des opinions se sont produites. Les uns ont dit que tous ces termes, bien qu'appliqués à Dieu par mode d'affirmation, servaient cependant à signifier qu'on écarte de Lui quelque chose, plutôt qu'à signifier qu'on lui attribue quelque chose. Ainsi, quand nous affirmons de Dieu qu'Il est vivant, cela voudrait dire simplement qu'Il n'est pas comme les choses qui sont inanimées. Et cette opinion, ajoute saint Thomas, a été celle du Rabbi Moïse (docteur juif très fameux, du douzième siècle). D'autres ont dit que tous ces termes avaient été adaptés à signifier les rapports de Dieu avec les choses créées. Ainsi, quand nous disons de Lui qu'Il est bon, cela voudrait dire simplement qu'Il est cause de la bonté des créatures; et pareillement pour tout le reste ».

Cela ne peut pas être, reprend saint Thomas, et « soit l'une soit l'autre de ces deux opinions entraîne après elle trois graves

inconvénients. — Il y a d'abord que ni l'une ni l'autre ne peut expliquer pourquoi on dit de Dieu certains termes et pas d'autres ; pourquoi, par exemple, on dit de Dieu qu'Il est bon et on ne dit pas de Lui qu'Il est corps, alors que pourtant Il est cause des corps, non moins que de toute bonté créée ; de même, en disant de Dieu qu'il est corps, on écarterait de Lui le fait d'être comme sont les choses qui sont seulement en puissance, la matière première, par exemple. — Il s'ensuivrait, en second lieu, que tous les termes appliqués à Dieu ne se diraient de Lui qu'en seconde ligne », tandis qu'ils se diraient, en première ligne, de la créature. « C'est ainsi, par exemple, que le mot *sain* ne se dit d'un remède qu'en second lieu et en raison de la santé subjectée dans l'animal, auquel s'applique le mot *sain* en premier lieu ». Or, c'est là un inconvénient, ainsi que nous le montrerons à l'article 6 de cette même question. — « Enfin, il y a que ces opinions ne sont pas conformes à ce que les hommes entendent quand ils parlent de Dieu. Lorsqu'en effet on dit de Dieu qu'Il est vivant, on n'entend pas dire précisément qu'Il est cause de la vie en tous ceux qui vivent, ou qu'Il diffère des êtres inanimés ». On entend signifier autre chose.

« Et c'est pourquoi nous devons parler autrement et dire que tous ces termes signifient la substance divine et sont attribués à Dieu substantiellement, mais qu'ils » ne nous disent pas de Lui tout ce qu'on en pourrait dire, ils « restent en deçà de ce qui serait son expression parfaite »; ils signifient des attributs essentiels, mais ils les signifient imparfaitement. « De cette affirmation, en voici la raison. Tous ces termes dont nous parlons signifient Dieu selon que notre intelligence le connaît. Or, notre intelligence ne connaît Dieu que par les créatures. Elle ne le connaît donc que dans la mesure où les créatures le lui représentent. Mais nous avons dit plus haut (q. 4, art. 2) que Dieu a en Lui, d'une façon souverainement une et simple, toutes les perfections qui se trouvent disséminées dans les créatures ; et qu'Il les a antérieurement à toute créature », comme la cause universelle et le suprême archétype de tout ce qui est. « Il s'ensuit que toute créature représente Dieu et lui est semblable, dans la mesure même où elle est parfaite ; non pas toutefois comme si la

perfection divine était quelque chose de même espèce ou de même genre, mais un principe suréminent, dont les effets ne sauraient égaler la nature et avec lequel cependant ils ont une certaine ressemblance. Tout ceci, remarque saint Thomas, a été exposé plus haut, quand il s'est agi de la Perfection divine (q. 4, art. 3) ». Donc, puisque les termes que nous employons ne sont que le signe de nos concepts, et que nos concepts dépendent des créatures, il s'ensuit que les créatures étant une similitude de Dieu, mais une similitude imparfaite, les termes dont nous nous servirons pour exprimer Dieu exprimeront vraiment sa perfection et son être, mais ne l'exprimeront qu'imparfaitement. — Lors donc que nous disons *Dieu est bon*, le sens du mot *bon* n'est pas que Dieu est cause de la bonté ou qu'Il n'est pas mauvais, mais que ce que nous appelons bonté dans les créatures, se trouve en Dieu et y préexiste, seulement d'une façon plus haute. Par où l'on voit que si le fait d'être bon convient à Dieu, ce n'est pas précisément parce qu'Il cause la bonté, mais bien plutôt Il ne cause la bonté que parce qu'Il est bon. C'est la parole de saint Augustin, au traité *de la Doctrine chrétienne* (liv. I, ch. XXXII) : *Parce que Dieu est bon, nous sommes* ».

L'*ad primum* explique la parole de saint Jean Damascène au sens du corps de l'article. « Aucun des termes que nous employons pour désigner Dieu ne va jusqu'à signifier ce qu'Il est, en ce sens qu'aucun ne nous exprime totalement ce qu'est Dieu, mais chacun d'eux nous en dit quelque chose, comme les créatures nous le représentent d'une certaine manière, quoique imparfaitement ».

L'*ad secundum* offre un intérêt particulier. Il distingue entre « le sens qu'on attache aux mots et l'origine que ces mots peuvent avoir. Ainsi, le mot latin *lapis*, la pierre, vient, paraît-il, de ces deux autres mots *lædere pedem, qui blesse le pied :* or, ce n'est pas là ce qu'on entend signifier quand on l'emploie; on veut désigner par ce mot une certaine espèce particulière de corps, sans quoi il faudrait dire que tout ce qui blesse le pied est une pierre ». Autre est donc le sens qu'on donne à un mot, et autre a pu être son origine. « Quand il s'agit des noms divins, il est vrai, comme le marque saint Denys, qu'ils tirent tous

leur origine d'une participation de Dieu dans la créature. De même, en effet, que suivant leurs divers degrés de perfection, les créatures représentent Dieu, quoique imparfaitement, de même notre intelligence par chacun de ces degrés connaît et nomme Dieu. Mais ces divers noms ne vont pas à signifier les degrés eux-mêmes de perfection d'où on les tire. Lorsque, par exemple, on dit que Dieu est vivant, le sens n'est pas que de Lui procède la vie. Ils vont, et c'est là le sens qu'on a voulu leur donner, à désigner ou à signifier le Principe même de toutes choses, l'Être divin Lui-même, en tant qu'Il contient comme préexistant en Lui et d'une manière suréminente, telle perfection que nous voyons dans la créature, la vie, par exemple, que nous ne comprendrons ni n'exprimerons jamais selon toute l'excellence qu'elle a en Dieu ».

L'*ad tertium* aussi est à noter. Il précise d'un mot toute la question actuelle. Sans aucun doute, « durant cette vie, nous ne pouvons pas connaître l'essence de Dieu selon ce qu'elle est en elle-même ; mais nous la pouvons connaître selon qu'elle se trouve représentée dans les perfections des créatures. Et c'est ainsi que les noms imposés par nous la désignent ». Rien n'empêche que nous *affirmions de Dieu* tout ce que nous voyons de perfection dans la créature. Il le faut même, et de toute nécessité ; avec cette addition toujours que tout cela se trouve en Dieu, d'une manière autre, non pas qui nuise à la vérité ou à la réalité de la perfection, mais qui l'affirme, au contraire, et la porte à sa plus haute puissance, aux proportions de l'infini.

Les termes que nous employons, quand il s'agit de Dieu, vont vraiment jusqu'à le désigner Lui-même. Ils n'ont pas simplement pour mission d'écarter quelque chose qui ne conviendrait pas à Dieu, ou de signifier de pures relations entre Dieu et la créature. Ils s'appliquent à Dieu et le désignent directement et positivement, quoique, bien entendu, d'une façon très imparfaite. — Ils le désignent directement ; ils désignent son être, sa nature, sa substance. Mais comment le désignent-ils, et dans quel sens les faut-il prendre ? Devons-nous les prendre au sens figuré ou au sens propre ?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

S'il est quelque nom qu'on dise de Dieu au sens propre?

La première objection, tendant à prouver que tous les noms que nous employons par rapport à Dieu se doivent prendre non pas au sens propre, mais au sens figuré, s'appuie sur ce que « nous venons d'établir (à l'article précédent et à l'article premier) que tous les noms que nous disons de Dieu sont empruntés à la créature. Or, ce que nous disons de la créature au sens propre ne se peut dire de Dieu qu'au sens figuré. Ainsi, dire de Dieu qu'Il est un *lion*, qu'Il est un *rocher*, n'est évidemment parler que d'une façon métaphorique. Et de même pour tous les autres noms que nous disons de Lui ». — La seconde objection argue d'un texte de saint Denys, au chapitre II *des Noms divins*, où il est dit qu'« on ne peut pas trouver un seul terme qu'il ne soit plus vrai de nier de Dieu que de l'affirmer, tels, par exemple, *bon*, *sage*, et le reste. Or, cela ne peut évidemment pas convenir à des termes que l'on prendrait dans leur sens propre. Donc on ne prend ainsi aucun des termes que nous disons de Dieu ». — La troisième objection est que « tous ces noms paraissent, dans leur signification, être liés aux choses matérielles, et à leurs conditions; ils renferment, dans leur signification, l'idée de temps, l'idée de composition et bien d'autres choses de ce genre qui n'appartiennent qu'au monde des corps. Mais nul n'admettra que les termes s'appliquant au monde des corps puissent se dire de Dieu au sens propre; Dieu, en effet, est incorporel. Donc, tous ces termes-là doivent se dire de Lui d'une façon métaphorique ».

L'argument *sed contra* est une parole de saint Ambroise, en son traité *de la Foi* (liv. II, prologue), nous marquant que parmi les termes que nous appliquons à Dieu, les uns se prennent au sens métaphorique et les autres au sens propre. « *Il y a des noms*, déclare saint Ambroise, *qui de façon évidente nous montrent les propriétés de la divinité, et quelques-uns qui ex-*

priment la vérité manifestée de la divine majesté. Mais il en est d'autres qui ne se disent de Dieu que par voie de similitude et de métaphore. Donc, observe l'argument *sed contra*, tous les termes que nous disons de Dieu ne se prennent pas au sens figuré; il en est qui se prennent au sens propre ».

Le corps de l'article apporte une distinction lumineuse. Saint Thomas se réfère à ce que nous avons dit de notre manière de connaître Dieu. « Nous connaissons Dieu par les perfections qui se trouvent dans les créatures et qui procèdent de Lui; lesquelles perfections doivent évidemment se retrouver en Dieu », — nul ne donnant ce qu'il n'a pas — « mais d'une façon bien autrement excellente que dans les créatures »; les perfections de la créature sont un reflet des perfections de Dieu. D'autre part, « notre intelligence saisit ces perfections telles qu'elles sont dans les créatures, et elle les exprime par des mots selon qu'elle les saisit. Il s'ensuit nécessairement que dans les termes que nous attribuerons à Dieu, il se trouvera deux choses : et les perfections signifiées par eux, comme la vie, la bonté et le reste; et la manière de les signifier. Or, si nous les considérons quant aux perfections signifiées par eux, il faut dire que ces termes conviennent à Dieu dans leurs sens propre, beaucoup plus même qu'à la créature, et d'une façon antérieure ». Ces perfections, en effet, nous venons de le rappeler, sont en Dieu de toute éternité, tandis que les créatures ne les ont eues que dans le temps; et elles sont en Lui comme dans leur source, d'une manière infiniment plus excellente que dans les créatures où elles ne sont que d'une manière participée et imparfaite. « Que si, au contraire, nous considérons les termes que nous employons, quant au mode de signifier, nous devons dire qu'ils ne s'appliquent pas à Dieu rigoureusement et au sens propre; c'est qu'en effet, leur mode de signifier est celui qui convient à la créature ».

Ce corps d'article est complété par l'*ad primum* où nous trouvons exposé une doctrine qu'il faut bien retenir. L'objection était que tous nos termes exprimant seulement la perfection qui se trouve dans les créatures, nous ne les pourrons appliquer à Dieu que d'une façon métaphorique. Saint Thomas répond

que nos termes signifiant la perfection de la créature sont de deux sortes. « Les uns signifient cette perfection de telle manière que dans la chose signifiée par eux est inclus le mode imparfait dont la créature participe les perfections de Dieu. Par exemple, dans le mot *pierre*, ou plutôt dans la chose signifiée par ce mot, nous trouvons l'idée de matière; car chez nous le mot *pierre* signifie un être matériel. Il ne sera donc pas possible d'appliquer à Dieu ce mot-là dans son sens propre, puisqu'en Dieu il n'y a point de matière; et pareillement pour tous les mots de cette sorte. Mais nous avons d'autres termes qui signifient les perfections divines participées dans la créature, d'une façon absolue, sans inclure dans leur signification un mode quelconque ou plutôt une raison quelconque d'imperfection inhérente au mode de participer. Ainsi, les mots être, bon, sage, vivant, et le reste. Ces sont ces mots-là que nous disons s'appliquer à Dieu dans leur sens propre ».

L'*ad secundum* répond que la parole de saint Denys doit s'entendre en ce sens que « la chose signifiée par le nom ne convient pas à Dieu de la manière même où elle est signifiée », c'est-à-dire selon la mesure ou l'être qu'elle a dans la créature, « mais d'une manière plus excellente. C'est en ce sens que saint Denys voulait que tous nos termes se niassent plutôt de Dieu. Aussi bien ajoutait-il que *Dieu est au-dessus de toute substance et de toute vie* ».

L'*ad tertium* fait observer que « lorsqu'il s'agit des termes que nous disons de Dieu au sens propre, s'ils connotent ou renferment certaines conditions corporelles, ce n'est pas dans la chose même qu'ils signifient, c'est dans leur mode de signifier. Quant aux termes que nous disons de Dieu par mode de métaphore, c'est dans la chose même qu'ils signifient que se trouvent incluses les conditions corporelles ». Et l'on voit donc toute la différence qui existe entre ces divers termes.

Les termes absolus que nous disons de Dieu vont à exprimer sa substance d'une façon directe. Et ils l'expriment, les uns, selon leur signification propre; les autres, pris dans un sens métaphorique. — Une troisième question se pose dans cette

partie de notre étude qui concerne la manière dont les termes que nous disons de Dieu vont à le désigner. Désignent-ils tous une seule et même chose en Dieu, ou bien en désignent-ils plusieurs? S'ils n'en désignent qu'une, comment ne sont-ils pas tous synonymes; et s'ils ne sont pas synonymes, s'ils désignent plusieurs choses en Dieu, comment Dieu reste-t-Il un?

Telle est la question que nous présente l'article suivant.

Article IV.

Si les noms que nous disons de Dieu sont synonymes?

On peut rattacher à cet article la grande question des attributs de Dieu et de leur distinction. Je ne crois pas qu'on « porte atteinte » en le faisant — et peut-être, sur ce point, Cajétan se montre-t-il un peu excessif (cf. son commentaire sur cet article, numéro 4) — « à la divine sublimité du génie de saint Thomas » qui lui a fait si nettement distinguer toujours et traiter à part les questions en apparence les plus rapprochées et les plus semblables. Il est très vrai qu'on pourrait placer ailleurs la question des attributs divins; à propos, par exemple, de la simplicité de Dieu. Mais on peut tout aussi bien la placer ici, et la manière dont s'exprime saint Thomas, soit dans les objections, soit dans les réponses, semble même nous inviter à le faire.

Il faut donc savoir, au sujet de cette question des attributs de Dieu et de leur distinction, qu'il y a eu trois sortes d'opinions. — Les uns ont prétendu qu'il y avait en Dieu une distinction réelle entre ses divers attributs : la sagesse, la bonté, la justice (etc.). Cette opinion, qui est une erreur, a été celle de Gilbert de la Porée, évêque de Poitiers et contemporain de saint Bernard; on l'attribue aussi à l'abbé Joachim. — D'autres, se portant à l'extrême opposé, ont dit qu'il n'y avait qu'une distinction purement nominale, sans aucun fondement du côté de Dieu; ce n'était plus qu'une question de mots, de lettres et de syllabes, mais au fond tous les termes que nous disions de Dieu signifiaient exactement la même chose; ils avaient tous le même

sens, ils étaient absolument synonymes. On cite, comme partisan de cette opinion erronée, un certain Eunomius. — Enfin, viennent les divers sentiments librement soutenus par les catholiques. Ils se subdivisent en trois. Les uns, comme Scot, se rapprochent du réalisme, sans pourtant y tomber. Ils établissent en Dieu une distinction actuelle formelle entre ses divers attributs, indépendamment de toute opération de notre intelligence. D'autres, les nominalistes, ne se distinguent pas assez et se rapprochent trop des nominalistes absolus dont nous parlions tout à l'heure. Ils s'en distinguent pourtant en ceci qu'ils n'attribuent pas à tous les termes le même sens; mais la diversité vient uniquement de notre intelligence, sans aucun fondement en Dieu. Cf. là-dessus, dans *Capréolus*, I *Sentent.*, dist. 8, q. 4, — de l'édition Paban-Pègues, t. I, p. 375 et suiv. — les arguments d'Auriol, Henri de Gand, Godefroy et Durand. Enfin, viennent ceux qui gardent le milieu et disent que la distinction des attributs divins est une distinction de raison qui a son fondement en Dieu.

Ceci posé, abordons l'article de saint Thomas et voyons quelle est, de ces opinions, celle qui est la plus conforme à la pensée du saint Docteur. — Les objections sont ici très importantes. Ce sont elles qui font saisir le vrai côté de la question actuelle. Saint Thomas s'en pose trois. — La première est ainsi conçue : « On appelle synonymes, les termes qui signifient absolument la même chose. Or, il en est ainsi de tous nos termes par rapport à Dieu, puisqu'ils aboutissent tous en Dieu à une seule et même chose, son essence, qui est exactement la même réalité que sa bonté, sa sagesse, et le reste. Donc, tous ces termes-là sont synonymes ». — La seconde objection prévient la réponse qu'on pourrait faire à la première et fait instance. « Qu'on ne dise pas, observe-t-elle, que ces divers noms signifient en réalité la même chose, mais qu'il y a pourtant distinction de raison; car, ajoute-t-elle, le concept auquel ne correspond rien de réel dans la chose elle-même, est quelque chose de faux. Si donc nous avons des idées ou des *raisons* multiples et une seule réalité, il va falloir dire que ces idées sont fausses », et faux aussi les termes par lesquels nous les exprimons. Cette raison est exactement la

raison que devait reprendre Scot pour attaquer la thèse thomiste. — Enfin, il y a encore, qu'établir une distinction, même seulement de raison, en Dieu, est porter atteinte à sa souveraine unité; car « ce qui est un d'une unité réelle et d'une unité de raison, est plus un, si nous pouvons ainsi dire, que ce qui est un seulement d'une unité réelle. Puis donc que Dieu est souverainement un, il semble bien que nous ne puissions pas parler de multiplicité de raison en Lui; et par suite tous les termes que nous disons de Lui, doivent être synonymes, ayant tous le même sens ».

L'argument *sed contra* fait observer que « si on a des termes synonymes, en les ajoutant ensemble on ne dit rien de plus qu'avec un seul; c'est un amusement ou une tautologie, comme par exemple si on dit : un habit, un vêtement. Si donc tous les termes que nous disons de Dieu sont synonymes, nous ne pourrons plus dire : Dieu bon, et autres appellations de ce genre; alors que cependant nous lisons dans le livre de Jérémie (chapitre XXXII, v. 18) : *Vous le Fort, le Grand, le Puissant, qui avez pour nom le Seigneur des armées* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond expressément : « Ces termes que nous disons de Dieu ne sont pas synonymes »; ils n'ont pas un seul et même sens; ils ne correspondent pas à une seule et même idée; ils ne signifient pas une seule et même chose. Saint Thomas observe immédiatement qu'une telle assertion n'offrirait aucune difficulté, si nous posions, comme l'ont fait certains dont nous parlions à l'article premier de cette question, que « les termes dont nous nous servons par rapport à Dieu, n'ont qu'une signification négative, écartant de Dieu ce qu'ils signifient, ou relative, exprimant un rapport de cause à l'endroit des créatures. Alors, en effet, suivant la diversité des choses niées ou des rapports affirmés, nous établirions la diversité des noms. » Mais nous avons exclu cette opinion et admis que parmi les termes que nous appliquons à Dieu, il en est qui vont « directement et positivement à désigner la substance divine, bien qu'ils la désignent d'une manière imparfaite » et limitée. Dès lors, comment expliquer qu'ils ne soient pas tous synonymes, puisqu'en fait l'essence divine est absolument une et identique.

« La chose n'est pourtant pas impossible, remarque saint Thomas; elle ressort même clairement de ce que nous avons déjà dit » aux précédents articles. Il ressort de là que « les termes que nous appliquons à Dieu » n'ont pas tous le même sens, ne correspondent pas à une seule et même idée; ils « correspondent à des idées ou à des raisons diverses. Et, en effet, remarque toujours saint Thomas, l'idée que signifie le nom, le sens qu'il a, n'est autre que le concept de l'intelligence au sujet de la chose ou de l'objet que le nom désigne. Mais notre intelligence, nous l'avons maintes fois répété, n'arrive à connaître Dieu qu'à l'aide des créatures. Il s'ensuit que pour connaître Dieu, elle doit former des concepts proportionnés aux perfections qui de Dieu sont dérivées à la créature; lesquelles perfections préexistent en Dieu à l'état d'unité ou de simplicité, tandis qu'elles sont reçues dans les créatures à l'état de division et de multitude. De même donc qu'aux perfections multiples et diverses des créatures correspond un unique principe souverainement simple, représenté de façon multiple et variée par les diverses perfections des créatures, de même aux concepts multiples et variés de notre intelligence correspond un même objet souverainement simple, connu d'une manière imparfaite selon ces divers concepts. Et voilà pourquoi les noms que nous appliquons à Dieu, bien qu'ils signifient un seul et même objet, cependant et parce qu'ils le signifient sous des raisons multiples et diverses, ne sont pas synonymes ». Pour saisir toute la profondeur et l'excellence de la raison donnée par saint Thomas dans ce corps d'article, il faut prendre garde que si elle part du fait qu'actuellement nous ne connaissons Dieu qu'à l'aide des créatures qui le représentent d'une façon multiple et variée, elle s'élève au-dessus de ce fait et porte en elle-même une valeur qui en est indépendante. Or, cette valeur intrinsèque de la raison de saint Thomas consiste en ceci, que Dieu étant infini et toute intelligence créée étant au contraire finie, il est de toute nécessité que l'intelligence créée, mise en regard de l'infinie perfection de Dieu, ne puisse la concevoir au dedans d'elle-même ou se l'exprimer, que par des concepts limités et par suite multiples. « De même, en effet, que l'infinie perfection de Dieu n'a pu être reproduite dans

le monde extérieur que d'une façon multiple et fragmentaire, de même il faut qu'elle se divise et se multiplie pour être reproduite dans le monde de la pensée ». Ce sont les propres expressions de saint Thomas dans son Commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 2, q. 1, art. 3). Elles nous montrent la véritable portée du présent corps d'article [Cf. là-dessus notre article paru dans la *Revue thomiste* (novembre 1900) sous ce titre : *L'Idée de Dieu en nous*].

L'*ad primum* fait remarquer qu'il ne suffit pas, pour que deux ou plusieurs termes soient synonymes, qu'ils signifient une même chose; il faut encore qu'ils la signifient « sous la même raison ». C'est qu'en effet « les termes n'aboutissent à la chose qu'en passant par l'idée, ainsi que nous l'avons rappelé, après Aristote, à l'article premier de cette question. Et par conséquent si l'idée est multiple, bien que la chose soit une, les termes signifieront premièrement et directement le multiple; ils ne signifieront l'*un* que d'une façon éloignée et indirecte ».

La seconde objection nous opposait qu'alors nos idées seraient fausses. Non, répond l'*ad secundum*, « elles ne sont ni fausses ni vaines, parce que à toutes ces raisons ou à tous ces concepts, correspond une réalité simple, représentée par ces concepts d'une façon multiple et divisée ». Il s'ensuit seulement, et nous le concédons volontiers, que notre idée de Dieu est imparfaite; à savoir : qu'elle nous représente, intellectuellement, d'une façon multiple et variée, — comme les créatures le représentent physiquement, — ce qui en Dieu est souverainement un. Mais elle n'est point fausse ; parce que à chaque portion de cette idée, si l'on peut ainsi dire, ou à chacun de nos concepts, correspond quelque chose de parfaitement réel, seulement fondu, dans sa réalité, en une souveraine unité. Nous prendrions, si nous l'osions, la comparaison du stéréoscope. On y voit *successivement* et *à l'aide de verres multiples* ce qui pourtant ne correspond qu'à *un seul panorama :* tous les verres sont justes, sont vrais, mais chacun d'eux est imparfait ; et l'idée formée par la résultante ou l'assemblage de tous est évidemment très imparfaite comparée à l'*unique vue* de celui qui peut d'un seul regard embrasser tout le panorama. Ainsi, un peu, de notre idée de Dieu si multiple,

comparée à l'idée souverainement une que Dieu a de Lui-même.

L'*ad tertium* n'accepte pas que cette multiplicité de raison que nous mettons en Dieu, infirme en quelque manière que ce soit, sa souveraine et parfaite unité. Au contraire, elle lui rend un éclatant témoignage. « Cela même, en effet, nous marque la parfaite unité de Dieu, que ce qui est ailleurs d'une façon multiple et divisée, soit en Lui de façon simple et une. Or, c'est cela qui nous le fait dire un dans sa réalité et multiple en raison ; savoir : que notre intelligence le saisit et se le représente de façon multiple, comme c'est aussi de façon multiple que les créatures le représentent ». C'est donc uniquement à cause de l'imperfection ou de la limitation de l'intelligence créée que nous parlons de multiplicité de raison en Dieu. C'est parce que Dieu est trop parfait pour être saisi tel qu'Il est et d'un seul coup par une intelligence créée, qu'il faut qu'il y ait, en ce qui est de sa connaissance, possibilité à être détaillée pour le regard fini et limité de la créature. Or, c'est cette possibilité qui constitue la multiplicité de raison en Dieu. Et l'on voit donc que c'est une affirmation nouvelle de son infinie perfection. Quelle splendide doctrine !

Nous n'avons pas de peine à comprendre, après ce corps d'article et ces réponses, qu'en ce qui est des attributs divins et de leur distinction, la pensée de saint Thomas est qu'il n'y a aucune distinction réelle entre ces divers attributs, de quelque façon qu'on l'entende ; et que même si nous parlons de distinction de raison avec un fondement du côté de Dieu, c'est toujours et uniquement en raison du rapport de l'infinie perfection divine à la compréhension limitée de l'intelligence créée.

Les noms absolus que nous appliquons à Dieu peuvent aller à désigner directement son essence. Ils se prennent, du moins plusieurs, dans leur sens propre, et correspondent, dans notre esprit, à des idées multiples, bien que l'objet auquel correspondent ces mêmes idées de notre esprit subsiste en Lui-même parfaitement un et identique. — Ces termes, nous l'avons déjà plusieurs fois rappelé, expriment des idées qui ont été enfantées dans notre esprit par la vue des créatures. Quand nous disons de

Dieu qu'Il est *bon*, l'idée que ce mot *bon* éveille dans notre esprit a un lien d'attache, par voie d'origine, avec une qualité ou une perfection perçue dans la créature. C'est la bonté de la créature qui nous donne l'idée de la bonté de Dieu. Oui ; mais aussitôt la question se pose : dans quel rapport sont ces deux idées dans notre esprit ? Attachons-nous au mot *bon* le même sens, quand nous disons de Dieu qu'Il est bon, et de l'homme aussi qu'il est bon ? Et s'il y a une différence entre ces deux idées, laquelle des deux l'emporte sur l'autre au point de vue de la priorité : est-ce l'idée qui s'applique à Dieu ou l'idée qui s'applique à la créature ? Telles sont les deux questions qui nous restent à examiner par rapport aux termes absolus que nous appliquons à Dieu. Elles vont faire l'objet des deux articles suivants.

Et d'abord la question de la différence ou de l'identité.

Article V.

Si ce que nous disons de Dieu et de la créature, se dit d'eux dans le même sens, d'une façon univoque ?

Voici encore un de ces articles qui portent tout dans la *Somme théologique* et dans le monde de la vérité, un de ces articles auxquels se rattachent des conséquences à l'infini. — Les trois objections veulent prouver que nos termes appliqués à Dieu et à la créature ont absolument le même sens et correspondent à une même idée ; qu'il n'y a absolument aucune différence entre l'idée qu'éveille dans mon esprit le mot « bon », quand je dis : Dieu est bon, et quand je dis : L'homme est bon. — La première objection est ainsi conçue : « Tout terme équivoque » ou plutôt analogue (c'est-à-dire qui convient à plusieurs, mais dans un sens dérivé) « se ramène au terme univoque (qui convient à plusieurs et dans un sens premier), comme le « plusieurs » se ramène à l'« un ». Par exemple, ce mot *chien*, qui se dit du chien marin et du chien qui aboie, d'une façon équivoque, parce que la raison de chien est tout autre en ces deux sortes de chiens, doit se dire de quelques chiens dans un sens premier ou d'une façon

univoque, c'est-à-dire de tous les chiens qui aboient ; autrement, on procéderait à l'infini et il serait impossible de s'entendre sur le sens de ce mot *chien* ». Ce mot *chien* conviendra donc à quelques-uns d'une façon pure et simple, et à d'autres d'une certaine manière seulement, ainsi que nous l'avons dit plus haut de l'« un » et du « plusieurs » (q. 11, art. 1, *ad secundum*, et art. 2, *ad primum*). Tout terme équivoque se ramène donc à un terme univoque, comme le « plusieurs » se ramène à l'« un ». « Or, il se trouve que certains agents sont univoques, c'est-à-dire qu'ils communiquent avec leurs effets et quant au nom et quant au sens attaché à ce nom : ainsi l'homme qui engendre avec l'homme engendré. D'autres agents sont équivoques », c'est-à-dire que leurs effets portent le même nom, sans que pourtant le sens attaché à ce nom soit identique ; « c'est ainsi, ajoute saint Thomas apportant l'exemple classique dans la théorie mondiale des anciens, que le soleil cause la chaleur dans un corps chaud, bien que lui-même ne soit pas chaud », c'est-à-dire n'ait pas en lui au même titre et de la même manière la qualité chaleur qui est dans le corps chaud. « Il semble donc que tous les agents créés se ramènent à un premier agent univoque qui ne peut être que Dieu. Et par suite les termes que nous dirons de Dieu et de la créature seront univoques ». Cette objection est fort délicate à saisir. La réponse ne le sera pas moins. — Une seconde objection s'appuie sur ce qu'« il existe, entre Dieu et la créature, une certaine similitude », ainsi que nous l'avons établi à l'article 2 et 3 de la question 4, et « comme en fait foi cette parole de la *Genèse*, ch. 1 (v. 26) : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* : ce qui paraît impossible si nous ne mettons pas que nos termes s'appliquent à Dieu et à la créature d'une façon univoque ; pour les termes équivoques, en effet, il n'y a pas à parler de ressemblance ». — La troisième objection avait été déjà donnée à l'article 5, question 3 ; c'est l'objection de « Dieu première mesure de tout être ; et il faut, au témoignage d'Aristote, en son dixième livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç 2 ; Did., liv. IX, ch. 1, n. 13), que toute mesure soit homogène à la chose mesurée. Par conséquent, il y a homogénéité et, par suite, univocité entre Dieu et la créature ».

Les arguments *sed contra*, que nous avons ici au nombre de deux, vont à l'extrême opposé des objections précédentes. Celles-ci voulaient prouver que tous nos termes sont univoques par rapport à Dieu et à la créature ; les deux arguments *sed contra* veulent prouver qu'ils sont équivoques. Nous verrons que la vérité est au milieu. — Et qu'ils soient équivoques, dit le premier argument *sed contra*, on le prouve par ceci, qu'« il n'est pas un seul terme appliqué à Dieu et à la créature qui puisse avoir le même sens. Quand je dis de l'homme qu'il est sage, j'entends signifier une certaine *qualité* de cet homme. Or, il n'est pas possible qu'en Dieu il y ait une *qualité* quelconque distincte de sa substance et ayant raison d'accident. Voilà donc le *genre* qui diffère dans ces deux acceptions ; et, par suite, la définition, puisque le genre en fait partie. Et on peut en dire autant de tous les autres termes. Il s'ensuit donc que tout ce que nous disons de Dieu et de la créature, se dit d'une manière équivoque ». — De même, ajoute le second argument *sed contra*, « il arrive que certaines choses créées n'ont rien de commun entre elles ; il en est qui n'ont même pas le genre qui leur soit commun ; et dans ce cas on ne peut trouver aucun terme qui se dise d'elles d'une façon univoque. A combien plus forte raison doit-il être impossible de trouver des termes univoques entre Dieu et la créature, puisque une distance infinie les sépare ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par affirmer qu'« il n'est pas un seul terme qu'on puisse dire de Dieu et de la créature d'une façon univoque », c'est-à-dire avec un sens absolument identique. « C'est que, observe saint Thomas, tout effet qui n'épuise ou n'égale pas la vertu de sa cause, porte bien une certaine similitude de cette cause ; il n'en porte pas la similitude totale et parfaite. Ce n'en est qu'une similitude partielle, de telle sorte que ce qui est dans les effets d'une manière divisée et multiple, se retrouve dans la cause d'une façon simple et identique ». Et saint Thomas apporte l'exemple du soleil, qui, pour les anciens, n'avait qu'une seule qualité active, la lumière ; et par cette qualité une et simple, produisait les formes ou qualités multiples et variées que nous voyons dans le monde des éléments. « Or, ajoute saint Thomas rappelant la doctrine pré-

cédemment exposée, il en est ainsi des créatures par rapport à Dieu. Ce que nous voyons, dans les créatures, disséminé, dispersé, multiple, se trouve identifié, en Dieu, dans une même réalité qui n'est autre que sa propre essence ». Et de là vient précisément toute la différence entre nos divers termes quand nous les appliquons à Dieu et à la créature. « Appliqués à la créature, nos divers termes expriment tellement une perfection donnée, qu'ils l'expriment à l'exclusion de toute autre perfection ou de toute autre qualité. Quand nous disons, par exemple, de l'homme qu'il est sage, nous entendons signifier un quelque chose qui se distingue, en lui, de sa nature, et de ses facultés, et de son être, et même de ses autres qualités telles que la loyauté, la justice, et le reste. Il n'en est pas de même pour Dieu. Quand nous disons de Lui qu'Il est sage », nous entendons signifier un quelque chose qui correspond sans doute à ce que nous entendons quand nous disons de l'homme qu'il est sage ; mais « nous n'entendons plus signifier ce quelque chose comme une qualité qui se trouverait en Dieu distincte de son essence, ou de son être, ou de toute autre qualité ». Non; et nous savons qu'en Dieu ce quelque chose aboutit à une seule et même réalité où s'identifient, dans une souveraine et absolue unité, toutes les diverses perfections que nous avons remarquées et précisées dans la créature. « En sorte que ce terme *sage* qui, appliqué à la créature, embrasse et précise et délimite la chose qu'il signifie » ou, plutôt, signifie une chose qui est dans la créature d'une façon distincte et précise, l'embrassant totalement sans qu'il en reste rien hors de ce concept, « signifie, quand on l'applique à Dieu, un quelque chose qu'il atteint sans doute, mais qui le dépasse, qui déborde son concept, et qu'il ne peut pas contenir, délimiter, circonscrire, embrasser »; — un peu, si l'on osait, ici encore, se servir de cette comparaison, comme le petit gobelet qu'on plongerait dans la mer pour y puiser de l'eau : évidemment, il s'emplirait d'eau, et cette eau serait vraiment l'eau de la mer ; mais il ne la contiendrait pas toute, sa capacité serait débordée, pour ainsi dire, à l'infini. « Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que ce n'est pas au même titre, ou de la même manière, que ce mot *sage* est appliqué à Dieu et à l'homme. Et

l'on doit en dire autant de tous les autres. Si bien qu'il demeure évident qu'aucun terme ne peut s'appliquer à Dieu et à la créature d'une façon univoque ».

S'ensuit-il que tous nos termes, quand nous parlons de Dieu, soient équivoques, c'est-à-dire aient un sens absolument différent du sens que nous leur donnons quand nous les disons de la créature? — « Nullement, quoique d'aucuns l'aient prétendu ». Et ce serait là une erreur très pernicieuse. « Il faudrait, en effet, renoncer absolument à jamais parler de Dieu, à rien démontrer de Lui, de sa nature ». Il serait pour nous l'Inconnaissable. Ou, si nous pouvions encore parler de Lui, ce serait toujours sous bénéfice de changement dans nos pensées et dans nos expressions. Aucun de nos termes, appliqué à Dieu, n'exprimerait quelque chose de fixe et de déterminé. Nous pourrions toujours aspirer à les changer, à les modifier, à les perfectionner. Seule, la loi de l'évolution et du progrès présiderait à nos connaissances et à notre langage. Il n'y aurait rien de fixe ou d'immuable dans nos termes et nos formules, non pas même quand ces termes et ces formules auraient été imposés par l'Église à la foi de ses fidèles. On reconnaît, à ce simple énoncé, l'erreur d'une certaine école nouvelle qui a fait quelque bruit, même parmi les catholiques, durant ces dernières années. Il n'est pas vrai, quoi qu'en dise cette école nouvelle, que nos termes ou nos formules soient voués à un perpétuel changement quand il s'agit de Dieu. Il n'est pas vrai non plus, quoi qu'en prétendent certains philosophes ou vulgarisateurs contemporains, que nous ignorions ce que le terme « Dieu » signifie; et l'infini divin n'est pas, comme le voulait Littré, « un océan qui vient battre notre rive, mais pour lequel nous n'avons ni barque ni voile ». (*Paroles de philosophie positive*, p. 52.) Aristote, qui pourtant n'avait pour lui que le secours de sa raison, a su trouver une barque et se fabriquer des voiles; il a su pénétrer et même s'avancer assez loin dans cet Océan divin. Saint Thomas remarque qu'« il a sur beaucoup de points parlé de Dieu avec preuves et avec preuves démonstratives ». C'est du moins une manière de lire ici le texte de la *Somme*; car d'autres leçons portent « les philosophes », au lieu du « Philosophe », terme qui désigne toujours Aristote

dans les écrits de saint Thomas. Mais la variante n'a pas d'importance, au point de vue du témoignage rendu par le saint Docteur au génie d'Aristote; il n'est pas douteux, en effet, que, pour saint Thomas, Aristote n'ait admirablement parlé de Dieu, surtout au douzième livre *des Métaphysiques*. Et, d'autre part, cette variante n'a que plus de force pour établir notre thèse actuelle, à savoir que la raison humaine, par sa vertu naturelle, a pu connaître Dieu. Nous croyons cependant la lecture du « Philosophe » préférable à celle des « philosophes » (bien que cette dernière soit acceptée par l'édition léonine), parce que saint Thomas, citant tout de suite après l'autorité de « l'Apôtre », il semble qu'il a voulu juxtaposer l'autorité humaine d'Aristote et l'autorité divine de saint Paul. Il nous marque, en effet, la parole de ce dernier dans son épître *aux Romains* (ch. I, v. 20), disant expressément que « les attributs invisibles de Dieu peuvent être perçus, par notre intelligence, à l'aide des créatures ». Donc, il n'est pas vrai que nos termes, quand nous les disons de Dieu, soient des termes équivoques.

Mais alors, et si nous ne pouvons pas non plus les tenir pour univoques, comment faudra-t-il les entendre et quelle est leur véritable portée ? — « Le voici, dit saint Thomas : ces termes se disent de Dieu et de la créature par mode d'analogie ou de proportion; ce qui peut se produire, pour les noms, d'une double manière, ajoute saint Thomas : — ou bien parce que plusieurs se rapportent et disent proportion à un autre; et c'est ainsi que le mot *sain* se dit de la nourriture et du pouls, en ce sens que l'une et l'autre disent un certain ordre et une certaine proportion à la santé de l'animal, l'une en étant la cause et l'autre le signe : — ou bien parce que l'un dit proportion à l'autre; et c'est ainsi que le mot *sain* se dit de la nourriture et de l'animal, parce que la nourriture cause la santé de ce dernier. Or, c'est en ce second sens que nous disons certaines choses de Dieu et de la créature par mode d'analogie, et non pas d'une façon purement équivoque ou purement univoque. Nous avons dit, en effet (à l'article premier de cette question), que nous ne pouvons nommer Dieu qu'en nous appuyant sur les créatures. Il suit de là que tout ce que nous dirons de Dieu et de la créature, sera dit parce qu'il y a

un certain ordre de la créature à Dieu, en ce sens que Dieu est le principe et la cause en qui préexistent excellemment toutes les perfections des créatures. Et ce mode de communauté tient le milieu entre l'équivoque pure et la pure univocité. Ce qu'on dit, en effet, par mode d'analogie, n'a pas une acception absolument identique comme pour les termes univoques, ni totalement différente comme pour les termes équivoques ; mais le terme qu'on dit ainsi de plusieurs, signifie divers rapports ou diverses proportions à un même objet, comme le mot *sain*, dit du pouls, signifie l'indice de la santé de l'animal, et la cause de cette même santé quand on le dit de la nourriture ». — C'est donc sur un double rapport que repose l'appellation par mode d'analogie : le rapport de plusieurs à un autre distinct d'eux ; ou le rapport de l'un ou des uns à l'autre. L'appellation par mode d'analogie entre Dieu et la créature repose sur ce second rapport, c'est-à-dire que si nous disons certains termes de Dieu et de la créature par mode d'analogie, — et nous ne les pouvons dire que de cette façon-là, — ce n'est pas que Dieu et la créature disent un certain rapport à quelque autre chose qui serait distinct d'eux. Non ; c'est parce que les perfections ou les qualités de la créature disent un certain rapport aux perfections de Dieu, le rapport d'effet à cause. Puisque tout ce qu'il y a de perfection dans la créature y a été causé par Dieu, il faut donc qu'en Dieu se retrouvent toutes ces perfections. Mais parce que Dieu est une cause suréminente et qui dépasse à l'infini tous ses effets, les perfections de la créature seront en Lui d'une manière infiniment plus excellente. Nous pourrons donc dire de Dieu les termes par lesquels nous désignons les perfections de la créature. Mais ces termes n'auront pas tout à fait le même sens, puisque appliqués à la créature ils en épuisent la perfection, tandis qu'appliqués à la perfection divine ils sont débordés par elle ; et c'est pourquoi nous disons qu'ils ne sont pas pris d'une façon univoque. Ils n'auront pas non plus un sens tout à fait différent, puisqu'il y a dans la chose qu'ils signifient quelque chose de commun, c'est à savoir le fonds de perfection causé par Dieu dans la créature et qui doit par conséquent se retrouver en Lui, quoique d'une façon plus excellente ; et voilà pourquoi nous ne dirons pas que ces termes

sont purement équivoques. Ils tiennent le milieu entre les uns et les autres. Ils sont dits par mode d'analogie.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée des agents univoques et équivoques. Cette objection s'appuyait sur ce que tout terme équivoque doit être ramené à un terme univoque. C'est vrai, répond saint Thomas ; car tout terme dit *attribution*, et « toute attribution équivoque se doit ramener à une attribution univoque ». Mais l'objection allait trop loin, quand, partant de là, elle voulait appliquer ce même principe aux causes efficientes. Ce principe est vrai des *attributions :* il ne l'est plus quand il s'agit de causes. « Il est de toute nécessité que la première cause, celle en qui se résolvent toutes les autres, ne soit pas univoque. C'est qu'en effet la cause non-univoque est cause de l'universalité de l'espèce ; il faut donc qu'elle soit en dehors. Nulle cause univoque ne peut être cause de l'espèce dans sa totalité ; sans quoi elle se causerait elle-même, puisqu'elle en fait partie. Elle ne peut être cause que de l'individu dans l'espèce ». Or, la cause de l'espèce précède la cause de l'individu ; il faut que l'espèce soit, pour qu'un individu de cette espèce puisse causer un autre individu de la même espèce. « Donc, la cause qui précède toutes les autres causes, la cause universelle », la première cause, Dieu, en un mot, « ne peut pas être une cause univoque. Il ne s'ensuit pas toutefois que ce soit une cause absolument équivoque ; sans quoi ce ne serait déjà plus une cause, puisqu'il n'y aurait aucune ressemblance entre Lui et ses effets, et que pourtant il est essentiel à toute cause de produire d'une certaine façon un semblable à soi. Ce sera une cause analogue ». De ce qu'Il est cause, il y aura une certaine similitude entre ses effets et Lui ; de ce qu'Il est cause analogue, la similitude ne sera qu'imparfaite, en ce sens qu'Il dépassera infiniment la perfection produite dans ses œuvres. — « Du reste, ajoute saint Thomas à la fin de cet *ad primum*, même pour les attributions où nous avons concédé qu'il fallait ramener tous les termes équivoques à des termes univoques, les termes univoques eux-mêmes doivent à leur tour se ramener à un premier terme qui n'est qu'analogue, à savoir, l'être ». Cette fin de réponse ne contredit pas le commencement. On le montre par ceci, que la véritable pensée de saint Thomas a

été d'établir que dans *l'ordre d'attribution* il peut y avoir, et il doit même toujours y avoir, un *premier univoque*, à moins qu'il s'agisse du premier dans le sens absolu, qui, même là, n'est qu'analogue ; — tandis que dans *l'ordre de causalité*, jamais *le premier*, c'est-à-dire celui qui est cause de l'universalité de l'espèce, ne peut être univoque ; il faut de toute nécessité qu'il soit analogue. — Voilà, me semble-t-il, le véritable sens de cet *ad primum* qui a fait le tourment de bien des esprits et de Cajétan lui-même.

L'*ad secundum* rappelle que « la ressemblance entre la créature et Dieu est imparfaite; puisque, nous l'avons dit (q. 4, art. 3), il n'y a même pas le genre qui leur soit commun ».

L'*ad tertium* observe que « Dieu n'est pas la mesure des créatures par mode de mesure proportionnée », mais seulement par mode de comparaison, en ce sens qu'Il est comparé à tout le reste comme le dépassant à l'infini. (Cf. q. 6, art. 2, ad 3um.) « Il n'est donc pas nécessaire que la créature et Dieu appartiennent à un même genre. »

« Les deux arguments *sed contra* prouvaient simplement que nos termes ne peuvent pas se dire de Dieu et de la créature d'une façon univoque; ils ne prouvaient pas qu'ils se prennent dans un sens équivoque. »

Les termes que nous disons de Dieu et de la créature ne se disent pas de la créature et de Dieu dans un sens absolument identique; ils ne signifient pas de tous points la même chose; ils ne correspondent pas, dans notre esprit, à une idée qui soit absolument la même. Le sens n'est pourtant pas totalement différent; ils se disent *proportionnellement* de Dieu et de la créature : de la créature comme d'un effet qui n'égale pas la vertu de sa cause, mais qui en a pourtant gardé un certain vestige ; de Dieu, comme de la cause unique et transcendante en qui se trouvent à l'état de parfaite unité et de souveraine perfection toutes les beautés et toutes les perfections que nous voyons disséminées dans les créatures. — Dès là qu'il s'agit de proportion et d'analogie, il faudra nécessairement que les termes dont nous parlons soient entre eux dans un rapport de dépendance, que

les uns soient d'une certaine façon la raison des autres. Or, quelle dépendance établir ici? Quels seront, parmi ces termes, ceux qui viendront en premier lieu? Sera-ce les termes que nous disons de Dieu ou bien ceux que nous disons de la créature?

Telle est la question que nous nous posons maintenant.

Article VI.

Si nos termes se disent de la créature avant de se dire de Dieu?

Les trois objections veulent prouver que nos termes se disent d'abord des créatures; et puis, de Dieu. — La première s'appuie sur ceci, que « nous connaissons la créature avant de connaître Dieu; or, nous ne nommons les choses que dans l'ordre même où nous les connaissons, puisque nos termes sont les signes de nos concepts. Il s'ensuit que les noms que nous donnons conviennent d'abord à la créature et ensuite à Dieu ». — La seconde argue d'un point de doctrine affirmé par saint Denys, au livre des *Noms divins* (ch. I), savoir que « nous nommons Dieu en nous appuyant sur les créatures. Mais les noms des créatures que nous transférons à Dieu », les noms appliqués à Dieu par mode de métaphore, « se disent des créatures avant de se dire de Dieu, tels par exemple que les mots *pierre*, *lion*, et autres noms de ce genre. Il semble donc bien que tous les noms que nous disons de Dieu et de la créature se disent d'abord de la créature et ensuite de Dieu ». — La troisième objection, se référant encore à saint Denys (chap. I de sa *Théologie mystique*), rappelle que « tous les termes qui sont communs à Dieu et à la créature s'appliquent à Dieu comme à la cause de tout ce qui est. Mais toute dénomination par voie de causalité est une dénomination postérieure; c'est ainsi que l'animal est dit sain antérieurement à la nourriture cause de la santé. Par conséquent, tous nos termes devront se dire de la créature avant de se dire de Dieu ».

L'argument *sed contra* cite le mot de saint Paul *aux Ephé-*

siens, ch. 3 (v. 14 et 15) : « *Je ploie mes genoux devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de qui tire son nom toute paternité au ciel et sur la terre* », et ajoute qu'« il en est de même pour tous les autres noms qui se disent de Dieu et de la créature ». D'où l'argument conclut que « tous ces noms se disent de Dieu avant de se dire de la créature ».

Le corps de l'article nous offre un modèle d'analyse très fine et vraiment lumineuse. Saint Thomas commence par nous montrer l'à-propos de la question actuelle et sa nécessité après tout ce qui a été dit jusqu'ici. Nous avons dit, en effet, que nos termes se disent de Dieu et de la créature par mode d'analogie, par mode de proportion. Or, « pour tous les termes qui se disent de plusieurs par mode d'analogie, il faut de toute nécessité que tous se disent par rapport à une même chose; et c'est pourquoi cette chose devra se retrouver dans la définition de tous les autres. Et parce que le sens que signifie le nom est la définition, comme il est dit au quatrième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 16; Did., livr. III, chap. VII, n. 9), il est nécessaire que le nom se dise d'abord de ce qui vient ainsi dans la définition des autres, et puis des autres selon qu'ils se rapprochent plus ou moins de ce premier. C'est ainsi que le *sain* qui se dit de l'animal, entre dans la définition du *sain* qui se dit de la nourriture, laquelle nourriture, en effet, est dite saine dans la mesure où elle cause la santé de l'animal; il entre aussi dans la définition du *sain* qui se dit du pouls, puisque le pouls est dit sain en tant qu'il est le signe de la santé de l'animal ».

Ceci posé, rappelons-nous que parmi les termes que nous disons de Dieu et de la créature, il en est que nous n'appliquons à Dieu que dans un sens métaphorique et qu'il en est d'autres que nous lui appliquons dans un sens propre. S'il s'agit des premiers, « nous devrons dire qu'ils s'appliquent d'abord à la créature, et, en second ordre seulement, à Dieu. C'est qu'en effet, appliqués à Dieu, ils ne signifient rien autre que des ressemblances à telles créatures. Par exemple, quand nous appliquons à Dieu le terme *lion*, nous entendons signifier que Dieu, quand Il agit, déploie une force dont la force du lion nous est une image. C'est ainsi que, même parmi les choses

créées, nous disons quelquefois d'une prairie qu'elle est riante, et nous voulons signifier par là que la prairie, quand elle se couvre de fleurs au printemps, offre un aspect qui réjouit comme celui de l'homme quand il est souriant. Ainsi donc, tous nos termes appliqués à Dieu dans un sens métaphorique, ne se disent de Lui qu'en second ordre, et en raison de la créature à qui ils s'appliquent tout d'abord. — Mais s'il s'agit des termes que nous disons de Dieu dans un sens propre et non plus par métaphore, il n'en est plus de même. Ce le serait, il est vrai, si, comme certains l'ont prétendu, nous n'entendions ces termes, appliqués à Dieu, que dans un sens causatif; alors, en effet, la perfection de la créature désignée par le terme que nous disons de cette dernière, rentrerait dans la définition du terme que nous appliquerions à Dieu; Dieu ne serait dit bon qu'en tant qu'Il cause la bonté de la créature. Mais cette opinion a été rejetée et exclue comme une erreur, à l'article 2 de cette question. Nous avons montré là que ces termes ne s'appliquent pas à Dieu dans un sens purement relatif, mais qu'ils vont à désigner directement sa substance, son essence. Quand nous disons que Dieu est bon ou qu'Il est sage, nous n'entendons pas signifier seulement qu'Il est cause de bonté ou de sagesse pour la créature, mais que ce que nous appelons bonté et sagesse dans la créature se retrouve en Lui et y préexiste d'une façon suréminente. Et voilà pourquoi nous devons dire, que par rapport à la chose signifiée par le nom, ces termes se disent de Dieu avant qu'ils se puissent dire de la créature; car les perfections qu'ils désignent dans la créature ne sont que des rayonnements ou des dérivations de la perfection divine. Mais quant au nom lui-même, quant au fait de dénommer, ils appartiennent d'abord à la créature »; car c'est pour désigner la perfection de la créature qu'ils ont été donnés d'abord. « C'est, en effet, la créature que nous connaissons en premier lieu ». Nous ne connaissons Dieu que par elle. Et par suite, c'est à désigner la créature que nos termes ont été d'abord employés; ils n'ont été employés qu'en second lieu à désigner la perfection divine. « C'est, du reste, pour cela que leur mode de signifier est celui qui convient à la créature, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 3 de cette question).

Ces distinctions si nettes du corps de l'article résolvent d'un coup toutes les objections. — La première n'était vraie que quant au fait de dénommer, « quant à l'imposition du nom », ainsi que le remarque l'*ad primum*.

La seconde voulait confondre à tort les termes propres avec les termes métaphoriques, « alors que c'est tout différent », comme le rappelle l'*ad secundum*.

Et, suivant la remarque de l'*ad tertium*, la troisième « ne procéderait, que si nos termes n'allaient pas à désigner directement l'essence divine, s'appliquant seulement à Dieu dans un sens causatif, comme le mot *sain* se dit de la nourriture ». Mais cela n'est pas, et par conséquent l'objection reste sans valeur.

Les termes absolus que nous appliquons à Dieu vont à le désigner d'une façon directe et substantielle. Ils se prennent, du moins plusieurs, dans leur sens propre et littéral; et bien qu'ils aboutissent en Dieu à une seule et même réalité, ils ne sont pourtant pas synonymes, en raison de l'imperfection de notre esprit, où ce qui est simple en Dieu se trouve représenté d'une façon composée et multiple; nos termes, qui n'aboutissent à Dieu qu'en passant par les idées de notre esprit, s'y imprègnent de diversité et de multiplicité, bien que l'objet qu'ils nous désignent demeure en lui-même absolument simple et souverainement un. Ces termes, qui participent à la multiplicité en raison de notre connaissance multiple, et qui, par suite, appliqués à Dieu, n'expriment pas pour nous une seule et même raison formelle, ne doivent pourtant pas se prendre dans un sens tout à fait identique, quand nous les disons de Dieu et de la créature. Dans la créature, ils aboutissent à des perfections réellement distinctes; mais en Dieu il n'en est pas ainsi; en sorte que, appliqués à la créature, ils épuisent toute la chose qu'ils signifient, tandis qu'appliqués à Dieu ils la laissent inépuisée et débordante. C'est dire qu'ils ne se doivent entendre de Dieu et de la créature que d'une façon analogue, par mode de *proportion* et non pas d'*égalité*. Et comme la perfection qu'ils signifient a sa première raison d'être en Dieu d'où elle s'est répandue en la créature, il s'ensuit que ces termes conviennent avant tout à Dieu, bien que

nous ne les appliquions à Dieu que postérieurement à l'usage que nous avons dû en faire pour désigner la créature. — Voilà pour nos termes absolus. — Il nous faut maintenant passer aux termes relatifs, qui ne se disent de Dieu qu'en raison de la créature, et qui ne se diraient pas de Lui si la créature n'était pas. Que penser de ces termes-là? Faudra-t-il dire qu'ils ont commencé dans le temps à convenir à Dieu, qu'ils ne lui ont pas convenu de toute éternité; ou bien que, même de toute éternité, ils lui ont convenu? Cette question forme l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si les termes qui disent une relation à la créature, se disent de Dieu dans le temps?

Six objections tendent à prouver que tous les termes relatifs que nous disons de Dieu en raison de la créature, se doivent dire de Lui de toute éternité. — La première s'appuie sur le sentiment commun d'après lequel « tous ces termes vont à signifier la substance divine. C'est ainsi qu'au témoignage de saint Ambroise (en son traité *de la Foi*, liv. I, chap. I), le mot *Seigneur* désigne la puissance qui en Dieu est sa substance; et le mot *Créateur* désigne l'action de Dieu, qui n'est autre que son essence. Or, la substance divine n'est pas temporelle; elle est éternelle. Donc, tous ces termes ne se disent pas de Dieu dans le temps, mais de toute éternité ». — La seconde objection fait remarquer que « tout ce à quoi convient quelque chose dans le temps, peut être dit devenir; c'est ainsi que ce qui commence d'être blanc est dit devenu blanc. Or, le devenir ne convient pas à Dieu. Donc rien ne se dit de Dieu dans le temps ». — La troisième objection ne voit pas pourquoi on ferait une différence entre les divers termes qui expriment une relation de Dieu à la créature et « pourquoi les uns se diraient dans le temps, s'il n'en est pas de même pour tous. Or, plusieurs de ces termes se disent de Dieu de toute éternité. N'est-ce pas de toute éternité qu'Il a *connu* et *aimé* la créature, selon cette parole de Jérémie

chap. XXXI (v. 3) : *Je t'ai aimée d'un amour éternel.* Par conséquent, les autres termes aussi, tels que Seigneur et Créateur, doivent se dire de Dieu de toute éternité ». — La quatrième objection part de ce fait que « tous ces termes impliquent une relation. Il faut donc que cette relation soit en Dieu ou qu'elle soit seulement dans la créature. Mais il ne se peut pas qu'elle soit seulement dans la créature; il s'ensuivrait, en effet, que Dieu serait appelé Seigneur, en raison du rapport contraire subjecté dans la créature; or, il n'est rien qu'on puisse dénommer par son contraire. Il faut donc que la relation soit aussi quelque chose en Dieu. Mais en Dieu il ne saurait y rien avoir de temporel, Dieu étant au-dessus du temps. Il semble donc bien qu'aucun de ces termes ne se dit de Dieu dans le temps ». — La cinquième objection insiste sur cette même raison et veut que « toute relation soit quelque chose de réel en Dieu; sans quoi, et si ce n'était qu'un quelque chose selon la raison, il s'ensuivrait que Dieu ne serait pas réellement Seigneur et Créateur; Il ne le serait que selon la raison; ce qui est tout à fait faux ». — La sixième objection, fort subtile, s'appuie sur ce que « certaines relations ne présupposent pas la coexistence des deux termes; ainsi un objet demeure *connaissable*, quand bien même il n'y ait pas actuellement de connaissance tombant sur lui; c'est la remarque d'Aristote en son livre des *Prédicaments* (chap. v, n° 18). Or, il en est ainsi de Dieu et de la créature. Par conséquent, les termes relatifs pourront se dire de Dieu, même la créature n'existant pas, c'est-à-dire de toute éternité ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à une parole de saint Augustin, dans son traité *de la Trinité* liv. V, (ch. XVI), affirmant que « ce terme relatif *Seigneur* s'applique à Dieu dans le temps ».

Le corps de l'article offre une importance exceptionnelle. Nous y trouvons résumée et précisée d'une façon admirable toute la doctrine philosophique de la relation. — Saint Thomas commence par poser sa conclusion. Il affirme nettement que « certains noms impliquant une relation à la créature, se disent de Dieu dans le temps et non pas de toute éternité ». Puis, voulant faire entendre cette conclusion, il se hâte d'exclure

une argumentation avec laquelle il serait très aisé de résoudre la difficulté présente, mais qui ne peut se soutenir, car elle est fausse. Toute la difficulté actuelle vient de ce que nous devons attribuer à Dieu certains termes d'une façon nouvelle, dans le temps, sans que pourtant nous puissions admettre en Lui le moindre changement. Or, si nous pouvions dire que « toute relation est affaire de raison seulement, que la relation n'est au fond rien de réel », il serait facile de répondre aussitôt que les nouvelles relations ou plutôt les nouveaux termes que nous disons de Dieu par rapport aux créatures, ne sont qu'affaire de mots ou de conceptions de notre esprit, mais qu'en réalité ils ne supposent absolument rien de nouveau et par suite aucun changement. Mais, « cette solution-là est fausse », dit saint Thomas; elle ne vaut pas. Il n'est pas vrai, en effet, que toute relation soit essentiellement affaire de raison et qu'elle ne suppose rien de réel dans les choses, puisque « nous voyons que les choses, en raison même de leur nature, se trouvent avoir entre elles un certain ordre et certains rapports ».

« Sachons donc, à ce sujet, poursuit saint Thomas préparant ainsi les voies à la vraie solution, que toute relation requiert deux extrêmes. Or, ces deux extrêmes peuvent être entre eux dans des rapports multiples, au point de vue de leur côté réel ou rationnel. — Ou bien, en effet, ils ne sont pas, en tant qu'extrêmes de la relation, quelque chose de réel, et c'est uniquement par une opération de notre esprit qu'ils acquièrent la raison d'extrêmes; dans ce cas, nous n'aurons qu'une relation de raison. C'est ainsi, par exemple, que prenant deux fois par la raison un quelque chose qui, en soi, est identique, je forme cette proposition de relation : une même chose est à elle-même la même chose; — de même encore quand je compare l'être et le non-être, faisant du non-être, par la raison, un extrême de la relation; — de même aussi, pour ce qui est de toutes les relations logiques qui suivent à l'acte de la raison raisonnante, telles que le genre, l'espèce, et le reste. — D'autres fois, les deux extrêmes de la relation sont, même en tant qu'extrêmes, quelque chose de réel; c'est-à-dire qu'il y a en chacun d'eux un quelque chose de réel qui existe indépendamment de toute opéra-

tion de notre esprit, et d'où il résulte, entre ces deux termes, un certain rapport. Il en est ainsi, remarque saint Thomas, de toutes les relations qui reposent sur la quantité, comme les relations de double, de triple, de grand, de petit, et le reste; la quantité, en effet, est en chacun des deux extrêmes. De même, pour les relations qui suivent à une action communiquée et reçue, telles que les relations de moteur et de mobile, de père et de fils, et autres semblables. — D'autres fois, il n'y a que l'un des deux extrêmes de la relation, qui, en tant qu'extrême, est quelque chose de réel, l'autre n'étant qu'un produit de la raison. Et ceci arrive toutes les fois que les deux extrêmes sont d'un ordre différent. Par exemple, le sens et la science se rapportent au sensible et au connaissable; or, le sensible et le connaissable, en tant qu'ils existent dans la nature des choses, ne disent, par eux-mêmes, aucun ordre au fait d'être senti ou connu; ils ne disent ordre à cela, qu'en raison d'un sujet sentant et connaissant qui est apte à les sentir et à les connaître en se les assimilant. Aussi, la sensation et la science sont quelque chose de réel, sous la raison d'extrême, puisque tout ce qu'elles sont, dit ordre ou rapport à un quelque chose qui peut être senti ou connu; mais le sensible et le connaissable, selon l'être qu'ils ont dans la nature des choses, ne disent rien de semblable; c'est uniquement en raison du sujet sentant et connaissant, qu'ils disent un rapport au fait de la connaissance et de la sensation. Ils ne sont donc extrêmes, dans cette relation de sensation et de connaissance, que selon la raison et non pas selon la réalité. Aussi bien Aristote, dans son cinquième livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 17; Did., liv. IV, ch. xv, n. 8), affirme-t-il que le sensible et le connaissable entrent comme termes dans la relation de science et de sensation, non pas parce qu'ils se rapportent d'eux-mêmes au sujet sentant et connaissant, mais parce que le sujet sentant et connaissant se rapporte à eux. Il en est de même, ajoute saint Thomas, en ce qui est de la relation de site et de position qu'on applique, par exemple, à une colonne, quand on dit qu'elle est à droite ou à gauche de l'animal »; en latin on dit *dextram vel sinistram,* faisant de ces mots des qualificatifs de la colonne, comme si la colonne avait

une droite ou une gauche; en français, les expresssions *à droite* et *à gauche* coupent court à toute confusion ; elles précisent, en effet, que ce n'est qu'en raison de l'animal, ayant lui-même une droite et une gauche, qu'on dit ces expressions de la colonne. — Donc, lorsque les deux extrêmes ne sont pas de même ordre; lorsque l'un d'eux est en dehors de l'ordre de celui qui proprement a la raison d'extrême, il n'a lui-même cette raison d'extrême, qu'à cause du premier, et non pas à cause d'un quelque chose qui se trouverait réellement subjecté en lui.

« Or, précisément, Dieu est en dehors de tout l'ordre créé; et ce n'est pas Lui qui est ordonné aux créatures, mais bien les créatures qui sont ordonnées à Lui. Il s'ensuit donc nécessairement que les créatures se rapportent réellement à Dieu ; la relation qui les rapporte à Dieu est en elles une relation réelle. Mais en Dieu cette relation n'est qu'une relation de raison ; car Dieu n'est terme de cette relation, que parce que les créatures se rapportent à Lui. Et de là vient que nous pourrons appliquer à Dieu, non pas de toute éternité, mais dans le temps, des termes qui expriment la relation qui existe entre les créatures et Lui, sans que pourtant nous ayions à supposer en Lui quelque changement que ce soit ». Ce n'est pas en raison d'un quelque chose de nouveau en Lui que nous les lui appliquons ; « c'est uniquement en raison du changement de la créature » qui n'était pas, et qui est maintenant, ou qui était dans un état autre que celui où maintenant elle se trouve. « De même que nous disons de la colonne, qu'elle est à droite de l'animal ou qu'elle est à sa gauche, non pas qu'elle ait elle-même changé en quoi que ce soit, mais parce que l'animal s'est transporté d'un côté ou de l'autre ». — Retenons bien cette doctrine de la relation. Elle commande les plus grands mystères de notre foi. Nous la retrouverons au plus haut sommet de tous nos dogmes. Le dogme de la Trinité, le dogme de la création, le dogme de l'Incarnation, le dogme de l'Eucharistie en dépendent totalement, au point de vue de leur explication théologique. Sans cette doctrine de la relation, telle que nous l'a exposée ici saint Thomas, nous devrions absolument renoncer à parler de ces mystères.

L'*ad primum* apporte une distinction qu'il faut noter. Saint

Thomas remarque que « parmi les termes relatifs, il en est qui expriment directement la relation » et indirectement seulement le sujet où se trouve cette relation ou plutôt la chose que la relation accompagne ; « ainsi, les termes *seigneur* et *serviteur*, *père* et *fils*, et le reste ; ces termes sont dits relatifs quant à l'être. Pour d'autres, c'est l'inverse. Ils expriment directement la chose ou le sujet » et indirectement ou par voie de conséquence la relation ; « ainsi, par exemple, les termes *moteur* et *mobile, tête* et *avec* ou *sans tête :* ces termes sont dits relatifs quant à l'appellation. Or, cette distinction s'applique aux termes que nous disons de Dieu. Les uns, comme celui de *Maître,* de *Seigneur*, signifient directement le rapport à la créature ; et ceux-là n'expriment qu'indirectement la substance divine, en tant que le domaine suppose la puissance, et que la puissance en Dieu est sa substance même. D'autres signifient directement l'action divine et, par conséquent, sa substance, tandis qu'ils ne signifient qu'indirectement la relation qui en découle ; ainsi les termes de *Sauveur* ou de *Créateur*. Eh bien, soit les uns, soit les autres, se disent de Dieu dans le temps et non pas de toute éternité ; non pas toutefois en tant qu'ils désignent directement ou indirectement la substance divine, car alors ils se diraient de Dieu depuis l'éternité ; mais en tant qu'ils désignent, soit directement, soit indirectement, la relation de la créature à Dieu ».

L'*ad secundum* fait observer qu'« il en est du *devenir* et de l'*être fait*, quand il s'agit de Dieu, exactement comme des relations que nous disons de Lui dans le temps ; tout cela n'est en Dieu rien de réel ; cela ne suppose aucun changement en Lui » ; c'est uniquement en raison d'un changement survenu dans la créature ; « comme, par exemple, quand nous disons, au Psaume 89 (v. 1) : *Seigneur, tu t'es fait notre refuge* ».

L'*ad tertium* explique pourquoi certains noms relatifs se peuvent dire de Dieu depuis l'éternité et non pas les autres : c'est que les premiers reposent sur « l'action immanente de Dieu » dont l'effet est, par conséquent, éternel, « et tels sont les noms qui ont trait à l'action de l'intelligence ou de la volonté » ; tandis que les seconds reposent « sur ce que nous concevons comme une action qui se répand au dehors et dont l'effet n'est produit

que dans le temps, comme les noms de *Sauveur*, *Créateur*, et le reste ».

L'*ad quartum* rappelle que « nos termes relatifs, quand ils s'appliquent à Dieu dans le temps, signifient des relations qui ne sont aucunement réelles en Dieu ; ce ne sont en Lui que des relations de raison, tandis que les relations opposées qui se trouvent dans les créatures sont quelque chose de réel. Or, rien n'empêche que Dieu reçoive une dénomination en raison des relations qui existent réellement dans la créature ; en ce sens toutefois que par notre intelligence nous concevons en Dieu les relations opposées à ces relations de la créature ». C'est-à-dire que par notre intelligence nous établissons entre Dieu et la créature une certaine opposition, et Dieu nous apparaît avec la raison d'*extrême* d'une relation dont l'autre extrême est dans la créature. C'est-à-dire encore que « dès là que la créature se réfère réellement à Lui, Lui doit être conçu comme ce à quoi la créature se réfère. Et cela suffit pour qu'il y ait véritable relation entre la créature et Dieu », sans que pourtant nous mettions en Dieu quoi que ce soit de réel et de nouveau qui fonde cette relation. C'est toujours l'exemple classique d'Aristote entre la connaissance et le connaissable, ou encore l'exemple de l'animal et de la colonne.

Et par là nous excluons aussi la cinquième objection. Il suffit, en effet, comme le remarque l'*ad quintum*, que la relation soit fondée sur quelque chose de réel dans la créature, pour qu'elle établisse entre Dieu et la créature de véritables et de réels rapports et non pas seulement des rapports de raison. « Ce qui fait que la créature se réfère à Dieu, fait aussi que Dieu se réfère à la créature ; et, par conséquent, la relation de sujétion étant réelle dans la créature, il s'ensuit que Dieu sera le Maître de la créature, non pas seulement selon la raison, mais très réellement. Dieu est, en effet, le Maître, au même titre et de la même manière que la créature est dépendante ».

La sixième objection, nous l'avons remarqué, était fort subtile. Elle nous vaut une très belle réponse de saint Thomas. Il nous donne, à l'*ad sextum*, la véritable règle pour discerner si les deux termes d'une relation « coexistent ou non ». « Pour cela, nous dit-il, il faut considérer, non pas l'ordre des sujets

sur lesquels portent les termes relatifs, mais bien l'ordre de ces termes relatifs eux-mêmes. Si, en effet, les deux termes relatifs s'incluent l'un l'autre, si la signification de l'un est comprise dans le concept de l'autre et *vice versa*, dans ce cas les deux termes sont coexistants; ainsi en est-il des termes relatifs *double* et *demi*, *maître* et *serviteur*, *père* et *fils*, et autres semblables. Au contraire, s'il n'y a que l'un des deux termes à inclure dans son concept la définition du second, alors les deux termes ne sont plus coexistants. Par exemple, les termes relatifs *connaissance* et *connaissable*. Ces deux termes ne sont pas coexistants, parce que l'un dit simplement *qui peut être connu*, tandis que l'autre dit *qui connaît* d'une façon actuelle ou habituelle »; or, ce qui peut être connu ne suppose pas nécessairement l'existence actuelle de la connaissance ; « selon son mode de signifier, il préexiste à la connaissance ; il n'est simultanément avec la connaissance, que si on le suppose actuellement connu; rien ne peut être actuellement connu, en effet, que si sa connaissance existe ». — « Quand bien même, donc, Dieu ait préexisté à la créature, comme cependant il est inclus dans le concept de *maître*, qu'il ait un *serviteur* et *vice versa*, il s'ensuit que ces deux termes *seigneur* et *serviteur* sont deux termes relatifs coexistants »; l'un d'eux ne peut pas se concevoir ni se dire sans l'autre. « Et voilà pourquoi Dieu n'a pas pu être Seigneur avant qu'il y eût des créatures dépendant de Lui ». C'est donc dans le temps et non depuis l'éternité, que ce terme et tout terme semblable a pu se dire de Lui.

Nous avons vu comment et dans quel sens s'appliquent à Dieu les termes absolus et relatifs. Nous pourrions nous arrêter là et passer tout de suite à la question des propositions que nous formons de Dieu. Cependant, il est bon d'examiner dans le détail deux termes particuliers que nous appliquons à Dieu et qui sont plus importants que les autres : l'un, en raison de son universalité ; l'autre, en raison de son origine. Ce sont les deux termes : Dieu et Jéhovah ou plutôt Iahveh. Le premier est étudié dans les articles 8-10 ; et le second à l'article 11. — Et d'abord, le premier. Saint Thomas se pose, à son sujet, trois questions. Il se

demande, premièrement, quel est son véritable sens, quand nous l'appliquons à Dieu (art. 8); secondement, si nous pouvons l'appliquer à d'autres qu'à Dieu (art. 9); troisièmement, si, quand nous l'appliquons à d'autres qu'à Dieu, il a le même sens que quand nous l'appliquons à Dieu (art. 10). — D'abord, quel est son véritable sens, quand nous l'appliquons à Dieu. Désigne-t-il la nature divine, ou bien ne désignerait-il qu'un certain rapport de Dieu à la créature? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VIII.

Si ce terme « Dieu » est un terme de nature?

Nous n'avons ici que deux objections. — La première est un texte de saint Jean Damascène donnant une triple étymologie du mot « Dieu » et montrant que ce mot ne signifie rien autre chose qu'une « certaine action de Dieu » sur la créature : « *Le mot Dieu se dit du verbe* θέειν *qui signifie pourvoir à tout : ou de* αἴθειν *qui signifie brûler, parce que notre Dieu est un feu qui consume toute injustice : ou de* θεᾶσθαι *qui signifie voir* (Traité *de la Foi orthodoxe*, liv. I, chap. IX). Par conséquent, ce terme *Dieu* désigne une opération, un acte, et non la nature ». — La seconde objection rappelle une objection déjà vue à l'article premier de cette même question, et veut refuser au mot *Dieu* de signifier la nature divine, parce que « cette nature ne nous peut être connue. Puis donc que nous ne nommons une chose que dans la mesure où nous la connaissons, il s'ensuit que le terme *Dieu* ne saurait désigner la nature divine ».

L'argument *sed contra* est un texte de saint Ambroise, en son traité *de la Foi* (chap. I), disant que le terme *Dieu* est un terme de nature.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la signification du nom ne concorde pas toujours avec son origine. De même, en effet, que nous connaissons la substance par ses propriétés ou ses opérations, de même nous pouvons appliquer le nom d'une opération ou d'une propriété à désigner la subs-

tance ». Et saint Thomas reproduit l'exemple du mot *pierre*, en latin *lapis*, qui « tire son origine d'une certaine action de la pierre — blesser le pied — et qui cependant n'est pas employé pour signifier cette action, mais pour signifier la pierre elle-même. L'origine du nom ne concorde nécessairement avec sa signification, que s'il s'agit de qualités qui nous sont directement connues », sans que cette connaissance que nous en avons ait à s'appuyer sur quoi que ce soit en dehors d'elles; « comme, par exemple, le chaud, le froid, le blanc et autres choses de ce genre ». « Puis donc que ce n'est pas le cas pour Dieu, que nous ne le connaissons pas directement en Lui-même et dans sa substance, mais qu'il nous faut puiser la connaissance que nous en avons, soit dans la considération de ses opérations, soit dans celle de ses créatures, il s'ensuit que nous pouvons le nommer en lui appliquant les termes qui désignent ces créatures ou ces opérations. » Et c'est le cas pour le terme *Dieu* que nous disons de Lui. C'est un mot qui, primitivement et étymologiquement, désigne une certaine opération de Dieu, l'acte d'inspecter, de surveiller, de gouverner. Il se rattache à l'idée de proviseur; et « il a été donné, en effet, pour marquer l'universelle Providence des choses. C'est cela que tous les hommes ont entendu et entendent premièrement signifier de Dieu, en lui appliquant ce terme, à savoir qu'Il est le suprême proviseur de toutes choses, l'universelle Providence; aussi bien saint Denys marque-t-il, au douzième chapitre des *Noms divins*, que *la divinité est ce qui s'occupe de toutes choses avec une prévoyance et une bonté parfaites* ». Mais le sens de ce terme ne se borne pas là. « Il part de cette opération, mais il va jusqu'à désigner la nature divine. » Donc, quoique primitivement dû à une opération de Dieu, qu'il était destiné à signifier, il sert maintenant, et grâce à l'usage universel, à désigner non plus seulement cette opération, mais Celui-là même d'où elle procède.

L'*ad primum* concède tout ce que dit saint Jean Damascène; seulement, il fait remarquer que cela ne regarde que l'origine du nom qui, en effet, « se rattache à l'idée de providence »; mais cela n'empêche pas la signification ultérieure qu'on lui a donnée.

L'*ad secundum* explique comment nous pouvons arriver à

nommer la nature divine, sans que pourtant nous la connaissions d'une connaissance intuitive. Il nous rappelle, sous une autre forme, ce qui a été dit à l'article premier, savoir : que les noms que nous appliquons à Dieu n'ont pas pour objet de le *définir*, mais simplement de nous dire *quelque chose* de Lui, ce quelque chose que nous en pouvons connaître en partant des créatures et en suivant la triple voie de l'éminence, de la causalité et de la la négation dont nous avons déjà parlé. « C'est, en effet, selon que nous pouvons connaître une nature à l'aide de ses propriétés ou de ses opérations, que nous pouvons la nommer ; et, par exemple, de ce que, à l'aide de ses propriétés, nous pouvons connaître la substance de la pierre en elle-même et savoir ce qu'elle est, il s'ensuit que le nom par lequel nous la désignerons signifiera cette nature de la pierre selon ce qu'elle est en elle-même ; ce mot, en effet, nous donne sa définition, et la définition désigne la nature intime selon tout ce qu'elle est. Pour Dieu, c'est à l'aide de ses œuvres que nous arrivons à connaître sa nature, non pas que nous puissions la connaître selon tout ce qu'elle est en elle-même, mais par mode d'éminence, de causalité et de négation, ainsi que nous l'avons dit (quest. 12, art. 12). Ce sera donc dans ce même sens que le terme *Dieu* désignera pour nous la nature divine. On l'a employé pour désigner un Être qui est au-dessus de tout, qui est le Principe de tout et qui est éloigné de tout », en ce sens qu'Il n'a aucune des imperfections que nous remarquons autour de nous et en tout ce qui est. « C'est là ce qu'on entend désigner quand on parle de *Dieu*. »

Donc, le mot « Dieu » signifie la nature divine ; il ne s'arrête pas en deçà de cette nature, ne nous exprimant qu'une certaine action de Dieu dans le monde ; il va à désigner Dieu en Lui-même, dans sa nature et dans sa substance. Tel est son véritable sens, celui que tous les hommes lui ont, en fait, attaché. — Ce nom, ainsi entendu, va-t-il être tellement propre à Dieu qu'on ne le pourra appliquer qu'à Lui, ou bien peut-il être communiqué à d'autres ?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IX.

Si ce nom « Dieu » peut être communiqué?

Trois objections tendent à prouver que oui. — La première cite la parole de saint Pierre, dans sa deuxième épître, ch. I (v. 4) : *Il nous a donné de grandes et précieuses promesses, afin de nous rendre ainsi participants de la nature divine :* d'où l'objection conclut que « le terme *Dieu* aussi pourra être communiqué, puisque, nous l'avons dit, il désigne la nature divine et que la chose elle-même étant communiquée, on ne voit pas pourquoi le terme ne pourrait pas l'être ». — La seconde objection observe qu'« il n'y a que les noms propres qui ne puissent pas être communiqués. Or, ce terme *Dieu* n'est pas un nom propre; c'est un nom commun, puisqu'aussi bien on le trouve au pluriel dans l'Écriture : il est dit, au psaume LXXXI (v. 6) : *J'ai dit : vous êtes des dieux*. Donc, il n'est pas incommunicable ». — La troisième objection rappelle que « ce terme tire son origine d'une opération divine, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Or, les autres termes qui s'originent ainsi, tels que ceux de *bon*, *juste*, *sage*, peuvent être communiqués. Il faut donc qu'il en soit de même du mot *Dieu* »,

L'argument *sed contra* cite un texte du livre de la Sagesse, ch. XIV (v. 21) où il est considéré comme un crime « d'*avoir donné à la pierre ou au bois le Nom incommunicable :* et il s'agit là du nom de Dieu. Par conséquent, le terme *Dieu* ne peut pas être communiqué ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par distinguer le fait d'être communicable pour un nom quelconque. « Cela peut s'entendre dans un double sens : au sens propre; et par mode de similitude. Au sens propre, on dit d'un terme qu'il est communicable, quand il peut, selon toute l'étendue de sa signification, être appliqué à plusieurs. Il sera communicable par mode de similitude, quand l'une des choses incluses dans sa signification se pourra retrouver en plusieurs. Par exemple, le mot *lion*

sera communicable, au sens propre, à tous ceux en qui se retrouve la nature spécifique du lion; tandis qu'on ne l'appliquera que par mode de similitude ou de métaphore, aux êtres qui ne participent qu'un ou plusieurs caractères de la nature léonine, tels que l'audace, la force, le courage. — Or, pour savoir quels noms peuvent être communicables au sens propre, il faut considérer que toute forme existant dans un sujet concret qui l'individue est commune à plusieurs, soit de fait, soit selon la raison et dans l'ordre des possibles : de fait, comme la nature humaine, qui se retrouve en tous les hommes; selon la raison et dans l'ordre des possibles », à supposer l'opinion des anciens, « la nature solaire »; les anciens pensaient, en effet, qu'il n'y avait qu'un seul soleil, la forme solaire épuisant toute la potentialité de sa matière; mais, bien qu'il n'y eût, en fait, qu'un seul soleil, dès là cependant que la nature solaire se trouvait concrétée dans un quelque chose distinct d'elle-même, « l'intelligence pouvait la concevoir à l'état d'abstraction et, par conséquent, applicable à plusieurs, le fait d'être dans un ou dans plusieurs sujets ne rentrant pas dans le concept de l'espèce en elle-même ». Il n'y a qu'une chose qui soit absolument incommunicable à plusieurs : c'est l'individu. « L'individu, par cela seul qu'il est tel, est distinct et divisé de tout ce qui n'est pas lui ». Il est essentiel à l'individu de ne se retrouver que dans un seul; car, s'il se trouvait en plusieurs, il ne serait plus lui-même, puisqu'on appelle individu ce qui est tellement en lui-même et en lui seul, qu'il n'est en aucun autre. « Et voilà pourquoi les termes qui expriment l'individu sont absolument incommunicables, en fait et selon la raison; c'est qu'en effet il ne peut pas tomber sous l'appréhension de la raison que tel individu se retrouve en plusieurs. Et donc aucun nom signifiant un individu ne peut être communiqué à plusieurs, si on l'entend au sens propre; il ne peut l'être qu'au sens figuré, comme si on dit de quelqu'un, par métaphore, qu'il est un Achille, et cela veut dire qu'il participe quelques-unes des propriétés ou des qualités d'Achille, par exemple son courage.

« Puis donc que les formes pures ou subsistantes ne sont pas individuées en raison d'une matière ou d'un sujet qui les re-

çoive, mais qu'elles sont individuées en raison d'elles-mêmes, si nous les connaissions directement et telles qu'elles sont, nous ne pourrions en aucune manière, ni de fait, ni en raison, les appliquer à plusieurs; on ne le pourrait peut-être que par mode de métaphore, comme il a été dit des individus. Seulement, nous ne les connaissons qu'en raison ou à la manière des natures composées dont la forme existe dans la matière; en sorte que », pour signifier leur subsistence, « nous emploierons des termes concrets qui signifient la nature concrétée dans un suppôt. Et voilà pourquoi », à ne prendre garde qu'à l'aspect de ces termes et « en tant qu'il ne s'agit que de la raison des noms, il en est de même des noms par lesquels nous désignons les natures matérielles et des noms par lesquels nous désignons les natures simples qui subsistent ». Par où l'on voit qu'à ne prendre garde qu'à l'aspect des termes, il sera possible de les supposer applicables à plusieurs. « Donc », à prendre le terme *Dieu* au sens propre, « dès là que ce terme désigne la nature divine qui est incommunicable à plusieurs, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. II, art. 3), ce terme sera aussi incommunicable en réalité ». Seulement, comme ce terme nous signifie la nature divine par mode de concrétion, il se pourra que « dans l'opinion des hommes » la nature divine soit conçue à l'état d'abstraction, et, de ce chef, elle deviendra applicable à plusieurs. « Auquel sens il est dit, aux *Galates*, ch. IV (v. 8) : *Vous serviez ceux qui ne sont pas dieux par nature:* et la glose ajoute : *qui ne sont pas dieux par nature, mais dans la pensée des hommes* ». Cette erreur sera explicable en raison de l'origine du terme *Dieu* et de l'imperfection qu'il entraîne après lui, comme tous nos termes, d'ailleurs, dès là qu'il s'agit d'exprimer les formes pures et à plus forte raison l'acte pur.

Voilà pour la communicabilité ou l'incommunicabilité du terme *Dieu* pris au sens propre. « Que si on le prend simplement d'une façon figurée » et par mode de métaphore, « non pas selon toute l'étendue de sa signification, mais en raison d'une partie de lui-même, alors nous le dirons communicable, en telle sorte que seront appelés dieux tous ceux qui participent quelque chose des attributs divins; et c'est en ce sens qu'il est dit, au psaume LXXXI

(v. 6) : *J'ai dit : Vous êtes des dieux* ». — Saint Thomas ajoute, en finissant, que « s'il était un terme, un nom, désignant Dieu non pas précisément du côté de sa nature, mais plutôt sous sa raison personnelle ou individuelle, comme était peut-être le fameux tétragramme des Juifs (Iahveh), on ne le pourrait en aucune manière appliquer à plusieurs », dans le sens propre, non pas même selon l'opinion fausse des hommes; il serait impossible de le concevoir comme applicable à plusieurs; il en était ainsi, pour les païens, des noms qu'ils donnaient à leurs dieux : Jupiter, Saturne et le reste. — Donc, pour nous, le terme *Dieu* qui désigne la nature divine, laquelle nature divine est incommunicable au sens propre, sera lui-même incommunicable en ce sens-là; et cependant, en raison du mode dont il signifie, il sera possible à l'intelligence humaine de concevoir la nature divine à l'état d'abstraction et par suite d'appliquer à plusieurs, même dans ce sens propre, ce terme *Dieu*. Et, en outre, nous le pourrons toujours appliquer par mode de métaphore ou de similitude, en tant que nous retrouverons dans certains êtres telle ou telle propriété ou perfection de Dieu.

C'est dans ce dernier sens que l'*ad primum* explique et accorde la première objection, « en tant que la nature divine est communicable par mode de participation et de similitude ».

L'*ad secundum* concède qu'en effet « le mot *Dieu* n'est pas », à proprement parler, « un nom propre » ou personnel; il a tous les dehors d'« un nom commun, en ce sens qu'il signifie la nature divine à l'état de concrétion, bien qu'à vrai dire, et en soi, Dieu soit en dehors de toute catégorie, qu'il s'agisse de l'universel ou du particulier ». Mais cela suffit pour expliquer que, dans l'opinion des hommes, le terme *Dieu*, même au sens propre, et alors qu'il est en soi incommunicable, puisse, d'une façon erronée d'ailleurs, être communiqué à plusieurs. « C'est que nos termes ne suivent pas le mode d'être qui est dans les choses, mais le mode d'être que les choses ont dans notre esprit. » Ce principe, nous l'avons dit, est la clef de voûte de toute cette question des noms divins.

L'*ad tertium* n'accepte pas la parité ou la similitude qu'on voulait établir entre ce terme *Dieu* et les autres termes, tels que

bon, juste, sage. Sans doute, ils se ressemblent tous quant à leur origine; mais ils diffèrent en ceci, que le terme *Dieu* a été appliqué, par l'usage, à signifier la nature divine dans sa totalité, tandis que les autres ne signifient que telle ou telle perfection. « Les termes *bon*, *sage*, et autres semblables, proviennent des perfections causées par Dieu dans la créature; mais ils ne sont pas employés pour désigner la nature divine; ils désignent les perfections elles-mêmes d'une façon absolue. Et voilà pourquoi on peut en toute vérité » et au sens propre « les appliquer à plusieurs. Le terme *Dieu*, au contraire, a été pris d'une opération propre à Dieu, que nous expérimentons continuellement », l'action de sa Providence, « à l'effet de désigner la nature divine » elle-même. Il n'y a donc pas parité entre ces divers termes.

Le terme *Dieu* désigne la nature divine; et à le prendre dans son sens propre, il ne peut, en réalité, convenir qu'à un seul; à savoir au vrai Dieu. Il se peut toutefois que les hommes le conçoivent comme s'appliquant à plusieurs, et que, par erreur, ils l'appliquent en effet; ainsi en était-il dans le paganisme où, suivant le mot de Bossuet, « tout était dieu, excepté Dieu Lui-même ». Quant à la communicabilité qui repose simplement sur le fait d'une certaine participation aux perfections de Dieu, rien n'empêche de l'accepter; et c'est dans ce sens-là qu'il est dit dans l'Écriture : je l'ai dit, vous êtes des *dieux* : parole qui a été citée par Jésus-Christ lui-même, dans le sens que nous disons. (Cf. saint Jean, x, 14.) — Mais, ce mot *Dieu*, qui peut ainsi s'appliquer et qui s'applique de fait à trois sortes d'êtres : au Dieu véritable, aux faux dieux, et aux créatures intelligentes élevées jusqu'à la participation de la nature divine, — s'y applique-t-il d'une façon univoque ou bien d'une façon purement équivoque? A-t-il le même sens quand nous le disons du Dieu véritable, des faux dieux, et des créatures divinisées, ou bien a-t-il un sens tout à fait différent? Saint Thomas nous va répondre dans l'article qui suit.

Article X.

Si ce terme « Dieu » se dit dans un sens univoque de Dieu au sens participé, selon la nature divine, et selon l'opinion das hommes?

Trois premières objections veulent prouver que le terme *Dieu* se prend, dans les trois cas en question, d'une façon univoque; deux autres objections essayeront de prouver qu'il se dit d'une façon équivoque. — La première objection tendant à prouver qu'il se dit d'une façon univoque, s'appuie sur ce fait qu' « il y a contradiction entre le catholique affirmant que l'idole n'est pas Dieu, et le païen affirmant que l'idole est Dieu; or, la contradiction n'est possible que là où se trouve l'identité du sens; pour peu qu'il y ait diversité, il n'y a déjà plus contradiction. Donc, le terme Dieu se prend bien ici dans les deux cas d'une façon univoque ». — La deuxième objection veut faire une parité entre le mot *bonheur* appliqué au vrai et au faux bonheur, et le mot *Dieu* appliqué au vrai Dieu et aux faux dieux. « De même que l'idole est dieu selon l'opinion et non selon la vérité, ainsi la jouissance des plaisirs charnels est appelée bonheur selon l'opinion et non selon la vérité. Mais ce mot *bonheur* est dit d'une façon univoque de ce bonheur présumé et du vrai bonheur. Pareillement donc, le mot *Dieu* sera dit d'une façon univoque du Dieu véritable et des dieux réputés tels. » — La troisième objection insiste encore et dit qu'évidemment « le catholique, quand il dit qu'il n'y a qu'un seul Dieu, entend par ce mot un Être tout-puissant et digne de tous les hommages; et pareillement aussi le païen quand il dit que l'idole est Dieu. D'où il suit que le sens étant le même, les deux mots sont univoques ».

Le premier argument *sed contra*, voulant prouver dans le sens de l'équivoque, fait une parité entre le mot *Dieu* appliqué au vrai Dieu et appliqué aux idoles, et entre le mot *animal* appliqué à l'animal vivant ou à l'animal représenté en peinture; et il en conclut que « dans les deux cas les deux termes sont pris dans

un sens équivoque ». — Le deuxième argument en appelle à ceci, que « le païen ne connaît pas la nature divine ; il ne peut donc pas, quand il dit : l'idole est Dieu, désigner par là la vraie divinité. Le catholique, au contraire, le sait et l'entend, quand il parle du seul vrai Dieu. Il est donc bien évident que le terme *Dieu* n'a pas le même sens dans les deux cas, et que, par suite, il est équivoque ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « Ce terme, *Dieu*, dans les trois cas dont il s'agit, ne se prend ni d'une façon univoque, ni d'une façon équivoque; il se prend d'une façon analogue ». Et en quelque mots, il nous rappelle toute la théorie des termes univoques, équivoques et analogues. « Les premiers sont ceux qui correspondent à la même définition ; les seconds, ceux qui correspondent à une définition tout autre; les troisièmes enfin, ceux qui ont rapport entre eux en tant que la définition de l'un rentre dans la définition des autres. » Les termes *être* et *sain* sont les deux exemples classiques de ces sortes de termes que nous appelons analogues. « Ce n'est que par mode d'analogie qu'on applique le mot *être* à la substance et aux accidents ; car dans la définition de l'accident rentre la substance. Et, de même, dans la définition du *sain* qui se dit, par exemple, du pouls et de la nourriture, rentre le *sain* qui se dit de l'animal ; c'est, en effet, de la santé de l'animal que le pouls est le signe, et la nourriture la cause. Or, c'est le cas pour le terme *Dieu* qui nous occupe. Lorsqu'en effet on applique ce terme aux créatures divinisées et aux idoles, on met dans la définition de ce terme ainsi appliqué, la définition qui lui convient en tant qu'on l'applique au vrai Dieu. On dira des créatures divinisées qu'elles sont des *dieux*, pour signifier qu'elles *participent la nature du vrai Dieu* ; et on appliquera aux idoles le mot dieu pour signifier que certains hommes attribuent, par erreur, à ces idoles la nature et les propriétés du vrai Dieu. Par où l'on voit que la signification de ce terme *Dieu* n'est pas la même dans les trois cas; mais que cependant il y a un certain rapport entre les trois significations, puisque l'une d'elles se retrouve dans les deux autres ». Et c'est cela même qui constitue l'analogie. « Ces divers termes se prennent donc d'une façon analogue. »

L'*ad primum* répond à l'objection tirée des deux affirmations contradictoires que s'opposent le catholique et l'idolâtre. Saint Thomas répond que « pour juger de la multiplicité ou de l'identité des termes, il ne faut pas considérer la vérité ou la fausseté de l'attribution, mais bien l'identité ou la diversité du sens qu'on donne au mot ». Par exemple, le mot *homme* sera univoque, si on le prend dans le sens d'*animal raisonnable*, quand bien même on l'applique par erreur à un quelque chose qui, de fait, ne sera point homme; et, au contraire, il ne sera plus univoque, si on lui donne des sens différents, quand bien même la proposition où on l'applique de cette seconde manière soit vraie ; si j'entends par *homme* un bloc de marbre, et que je dise d'un bloc de marbre qu'il est homme, je dis vrai; et pourtant ce mot n'est pas univoque avec le mot *homme* que j'applique à Pierre ou à Socrate. Ainsi donc, « le mot *homme*, à quoi que ce soit qu'on l'attribue, en vérité ou faussement, n'en sera pas moins de même signification. Il aurait, au contraire, des acceptions multiples, si on entendait, par ce mot, signifier diverses choses ; comme si l'un entendait signifier un homme véritable, et d'autres une pierre ou toute autre chose semblable ». — On le voit, pour juger si un terme est univoque ou non, il ne faut point considérer la vérité ou la fausseté de la proposition dans laquelle on l'emploie, mais bien l'identité ou la diversité du sens qu'on lui donne. « Or, il est manifeste que le catholique, disant de l'idole qu'elle n'est pas Dieu, et le païen disant qu'elle est Dieu, prennent le mot *Dieu* dans le même sens, c'est-à-dire au sens du Dieu véritable et non pas au sens de faux dieu ; si, en effet, le païen le prenait au sens de faux dieu, il dirait vrai, puisque les catholiques eux-mêmes en usent quelquefois dans ce sens ; nous disons bien, en effet, avec le Psalmiste (ps. XCV, v. 5) : *tous les dieux des nations sont des démons*. Il y a donc contradiction entre l'affirmation du catholique et celle du païen », bien qu'il demeure vrai que le mot dieu dans, le sens de dieu faussement supposé ou d'idole, ne soit pas un terme univoque avec le terme Dieu dans le sens de vrai Dieu.

Et cette réponse vaut pour *la seconde* et *la troisième* objection qui confondaient, elles aussi, comme l'observe saint Tho-

mas, « la diversité d'attribution avec la diversité du sens ou de la signification ».

Les deux arguments *sed contra* prouvaient trop. Ils voulaient que le terme *Dieu* fût équivoque et se prît dans un sens tout différent pour les trois cas dont il s'agit. Le premier en appelait à l'exemple de l'*animal* vivant et de l'*animal* en peinture, exemple que donne Aristote lui-même. L'*ad quartum* répond que, dans cet exemple, « Aristote prend le mot *équivoque* dans un sens large (*Catégories*, ch. 1, n. 1) et en tant qu'il signifie aussi *analogue*: puisque le mot *être* lui-même, qui est un terme analogue, est dit parfois s'appliquer d'une façon équivoque aux divers prédicaments ».

L'*ad quintum* répond au second argument *sed contra* qui ne manquait pas d'intérêt. Il est très vrai que le païen ne connaît pas Dieu comme le connaît le catholique, c'est-à-dire aussi parfaitement; mais cela ne prouve pas qu'il ne puisse avoir de Dieu aucune idée juste. Il le peut concevoir, en effet, sous la raison de première cause ou sous la raison de premier administrateur; et ce simple point de contact suffit pour que le païen et le catholique puissent prendre le mot Dieu au même sens. « C'est qu'en effet, la nature même de Dieu, selon qu'Il est en soi, ni le catholique ni le païen ne la connaissent; mais l'un et l'autre la connaisssent selon une certaine raison de causalité, ou d'éminence, ou de rémotion, ainsi qu'il a été dit (q. 12, art. 12). Et, à ce titre, ils peuvent prendre ce mot dans le même sens, quand le païen dit que l'idole est Dieu et que le catholique dit qu'elle n'est pas Dieu. » Saint Thomas ajoute que « s'il était quelqu'un qui ne connût Dieu en aucune façon, il ne pourrait pas le nommer, si ce n'est peut-être d'une façon machinale et comme nous prononçons les mots dont nous ignorons le sens ». Mais alors de telles paroles n'auraient aucune portée.

On aura remarqué, dans ces diverses réponses, que le mot *Dieu* est pris dans un même sens, c'est-à-dire d'une façon *univoque*, par le catholique l'appliquant au vrai Dieu et par le païen ou l'idolâtre l'appliquant aux idoles. Aussi bien n'est-ce pas par rapport au catholique et au païen que nous avons dit, dans le corps de l'article, que le mot Dieu appliqué au vrai Dieu

et aux faux dieux se prenait, non dans un même sens ou d'une façon univoque, mais d'une façon analogue. C'est par rapport au même individu, au catholique, par exemple, qui applique ce terme au Dieu véritable et aux faux dieux, *en tant que faux dieux*. Le païen, lui, ainsi que nous le disait saint Thomas à l'*ad primum*, applique le mot Dieu à son idole, non pas dans le sens de *faux dieu*, mais dans le sens de Dieu véritable, autant du moins qu'il peut avoir une notion se rapportant à la notion du Dieu véritable. Et voilà pourquoi le mot *Dieu*, sur ses lèvres, a la même acception que sur les lèvres du catholique, bien que l'application qu'il en fait soit fausse. Le catholique, au contraire, quand il dit ce mot du Dieu véritable et quand il le dit de l'idole, le prend non plus dans un sens identique, mais d'une façon analogue. Telle est la portée de l'article et des réponses.

Nous savons ce que le terme *Dieu* signifie. Nous savons que si, en fait, il ne peut, pris dans son sens propre, que convenir à un seul, on peut cependant l'attribuer faussement à plusieurs; on peut aussi, dans un sens vrai, seulement non plus au sens littéral, mais par mode de métaphore, l'appliquer à toute créature intelligente qui participe d'une certaine manière plus ou moins excellente les attributs ou les perfections de Dieu. Et ce terme *Dieu*, appliqué ainsi au vrai Dieu, ou aux faux dieux, ou aux créatures divinisées, sera un terme non pas univoque ou équivoque, mais analogue. — En outre de ce terme *Dieu* très important à cause de son universalité, il est un autre terme plus important encore en raison de son origine et de sa perfection. C'est le fameux tétragramme des Hébreux que Dieu Lui-même a révélé à Moïse. Un dernier article relatif aux noms divins nous le va expliquer et dire si c'est celui qui rend le mieux le concept de Dieu.

Article XI.

Si ce nom, « Celui qui est », est par excellence le nom propre de Dieu ?

Trois objections veulent prouver que le terme *Celui qui est* (Iahveh) n'est pas de tous les termes que nous appliquons à Dieu celui qui lui convient le mieux. — La première objection s'appuie sur ce que le fait d'être exprimé par « ce mot *Celui qui est*, est commun à tout ce qui est. Ce terme-là n'est donc pas incommunicable ; et, par suite, il est moins propre à Dieu que le terme *Dieu* qui ne peut pas être communiqué ». — La seconde objection cite cette parole de saint Denys, dans ses *Noms divins*, chapitre III : « *Le terme bon désigne par excellence que tout procède de Dieu :* or, cela même convient surtout à Dieu, qu'Il est le principe de toutes choses. Donc, c'est le mot *bon* et non pas *Celui qui est* qui convient par excellence à Dieu ». — La troisième objection ne veut pas du terme *Celui qui est*, parce qu'« il ne dit aucun rapport à la créature. Or, il semble que tout nom divin doive impliquer un rapport à la créature, puisque c'est uniquement par la créature que nous connaissons Dieu. Donc, ce ce n'est pas le terme *Celui qui est* qui peut le mieux convenir à Dieu ».

L'argument *sed contra* n'est autre que le fameux passage de l'*Exode*, chapitre III (v. 13) où « tandis que Moïse demandait à Dieu comment il devait répondre *si les enfants d'Israël lui disaient : Quel est le nom de celui qui t'envoie ?* il lui fut répondu par le Seigneur : *Voici comment tu leur diras : Iahveh* (Celui qui est — littéralement : *Héieh,* Je suis) *m'envoie vers vous.* Donc, c'est bien ce nom-là *Celui qui est* qui convient le mieux pour désigner Dieu ».

Une remarque ici. C'est que saint Thomas ne semble pas prendre ces deux termes *Iahveh* et *Celui qui est* comme l'équivalent ou la traduction l'un de l'autre. Nous le verrons par une réflexion de l'*ad primum*. Pour plus de sûreté, séparons-les donc

avec saint Thomas; et n'entendons le corps de l'article que du terme *Celui qui est*. « Ce terme-là, nous dit saint Thomas, se trouve être le terme qui convient le mieux, comme nom propre, à Dieu, pour une triple raison » : premièrement, en raison de sa signification ; secondement, en raison de son indétermination ou de son universalité ; troisièmement, en raison de ce qu'il entraîne après lui. — « En raison de sa signification ; car ce terme signifie, non pas une nature ou une forme quelconque, mais l'être même. Or, il n'y a que Dieu dont l'être soit l'essence même, ainsi que nous l'avons démontré (au fameux article 4 de la question 3) ; cela ne convient à aucun autre. Par conséquent, et c'est manifeste, de tous les termes que nous pouvons lui donner, aucun ne lui convient si bien en propre ; tout être, en effet, tire son nom de sa forme ou de sa nature propre. — Secondement, en raison de son universalité ou de son indétermination. Tous les autres termes » que nous appliquons à Dieu, « ou sont moins communs que celui-ci, ou s'ils équivalent à ce terme », comme *bon*, *vrai*, « ils lui ajoutent un aspect ou une raison autre. D'où il suit qu'ils l'actuent d'une certaine manière et le déterminent. Or, notre intelligence, durant cette vie, ne peut pas arriver à connaître l'essence divine selon qu'elle est en elle-même ; quelque idée que nous nous fassions de Dieu, nous demeurerons toujours en deçà de la manière dont Il est en Lui-même. Il s'ensuit que plus nos termes sont » amples, si l'on peut ainsi dire, et « indéterminés, et communs ou universels, et absolus » et élastiques, « plus ils conviennent en propre à Dieu et mieux ils nous servent à le désigner. Or, c'est le cas pour le terme qui nous occupe, ainsi que le remarque saint Jean Damascène : *De tous les termes que nous disons de Dieu*, déclare-t-il (dans son traité *de la Foi orthodoxe*, liv. I, ch. IX), *celui qui le désigne avant tous les autres est le terme* CELUI QUI EST. Tout autre nom signifie une certaine manière d'être », telles que la vie, l'intelligence, la bonté, la sagesse et le reste ; « celui-ci ne précise rien, il n'exclut rien, il s'applique à tout ; *comprenant tout en lui-même, il dit l'être comme une sorte d'océan de la substance sans fin* ». Oui, dit saint Thomas, appuyant sur le mot de saint Jean Damascène, « ce terme porte avec lui l'océan même, infini, de la subs-

tance ». Il serait difficile, après cela, de ne pas reconnaître que, pour saint Thomas, de tous les attributs que nous disons de Dieu, le plus primordial, celui d'où tout découle et qui est la raison de tout dans l'idée que nous nous formons de Dieu et dans les termes que nous disons de Lui, — c'est qu'Il est l'Être même. Nous ne pouvons rien dire de mieux de Dieu ; car, même en affirmant de Lui qu'Il est l'Intelligent, c'est moins dire, puisque, comme le remarque ici saint Thomas, c'est déterminer en quelque sorte, c'est délimiter l'immensité et l'infinité de l'être divin à un certain *mode d'être*, mode d'être qui est très parfait, nous le voulons bien, qui de tous est le plus parfait, mais qui pourtant n'en demeure pas moins un *mode d'être :* or, quand il s'agit de Dieu, nous parlons plus dignement de Lui et nous le saisissons mieux en excluant de Lui tout *mode*, ou plutôt en n'impliquant pour Lui aucun mode déterminé, pourvu que nous gardions *être*. — Il est une troisième raison qui nous fait regarder le terme *Celui qui est* comme le plus propre à désigner Dieu ; c'est que « dans sa signification, ce terme entraîne ou connote l'idée du présent. Or, cela même convient souverainement et en propre à Dieu ; car son être à Lui ne connaît ni passé ni futur, comme nous le dit saint Augustin dans le cinquième livre de son traité *de la Trinité* » (cf. le Maître *des Sentences*, liv. I, dist. 8) ; il ne connaît, si l'on peut ainsi dire, qu'un présent continuel.

L'*ad primum* est fait pour étonner, au premier abord. Saint Thomas y distingue les trois termes *Celui qui est*, *Dieu* et *Iahveh*. « Le terme *Celui qui est*, nous dit-il, convient mieux en propre à Dieu, si l'on ne prend garde qu'à ce d'où le nom a été tiré, c'est-à-dire l'*être*, et à son mode de signifier, et à la note de présent qu'il entraîne après lui, ainsi que nous venons de l'expliquer. Mais si nous prenons garde à ce que le nom est destiné à signifier, c'est le terme *Dieu* qui prend la première place ; car il est destiné à signifier la nature divine. Sauf qu'il a encore avant lui le tétragramme (*Iahveh*), qui est destiné à signifier la nature divine incommunicable et, s'il est permis de parler ainsi, remarque saint Thomas, au nombre singulier. » — Pour comprendre cette réponse de saint Thomas, il faut prendre le mot

Celui qui est en fonction de verbe, si l'on peut ainsi dire, le mot *Dieu* comme indiquant la *Déité*, le mot *Iahveh* non plus seulement comme indiquant le fait d'être, même sans limite, ni la Déité seulement, mais la *personne* même de Dieu. *Iahveh* serait le nom propre de Dieu comme Socrate est le nom propre de l'homme qui l'a porté. On pourrait ranger ainsi ces trois termes : l'*Étant*, *Dieu*, *Iahveh* : — l'*Étant* est le plus parfait comme désignant le mieux l'Être subsistant, parfait et éternel que nous savons que Dieu est ; — *Dieu* est plus parfait, comme étant le terme *universellement usité* pour désigner cette nature à laquelle convient si bien le mot *l'Étant* (au point que si l'usage avait pris le mot *l'Étant* pour désigner couramment Dieu, comme il a pris ce dernier mot, le mot *l'Étant* eût été le plus parfait à un double titre); — enfin, *Iahveh* ou *Jéhovah*, suivant la prononciation qu'on accepte, est le plus parfait, parce qu'il est, pour ainsi dire, le nom propre de Dieu (et notons que c'est le même, quant au sens, que le mot *l'Étant*, puisque ce dernier n'en est que la traduction ; mais, dans les noms, il n'y a pas que le sens à considérer, il y a aussi l'assonance ou la constitution même du mot écrit et parlé, et à ce titre les deux termes diffèrent et s'échelonnent entre eux comme l'a indiqué saint Thomas).

L'*ad secundum* accorde que « le mot *bon* est, dans un certain sens, le nom qui convient le mieux à Dieu : à savoir, si nous considérons Dieu sous sa raison de Cause. Mais il ne l'est pas d'une façon pure et simple; car, absolument parlant, le fait d'être précède logiquement le fait d'être cause ».

L'*ad tertium* fait remarquer qu'« il n'est point nécessaire que tous nos termes par lesquels nous désignons Dieu, disent un certain rapport à la créature; il suffit qu'ils s'originent de certaines perfections que nous trouvons dans les créatures et qui ne sont qu'une dérivation de la perfection divine. Or, c'est le cas pour le terme *Celui qui est* » ou l'*Étant*, « puisque de toutes les perfections participées l'être est la première ».

Nous pouvons nommer Dieu. S'il s'agit des termes absolus, nous pouvons les lui appiquer directement, et, pour certains, à la lettre, et sans que le sens de ces divers termes se confonde,

bien qu'ils aboutissent tous, en dehors de notre esprit, à une seule et même réalité. Employés pour Dieu et pour la créature, nos termes ne sont pas univoques, ni non plus équivoques; ils sont analogues; et, quant aux perfections qu'ils signifient, c'est évidemment de Dieu qu'ils se doivent dire d'abord, et, de la créature, seulement ensuite. Pour ce qui est des termes relatifs basés sur une action de Dieu au dehors, il n'y a aucun inconvénient à admettre qu'ils n'ont pas convenu à Dieu de toute éternité, qu'ils lui ont seulement convenu dans le temps et dès le moment où les créatures ont commencé d'exister. Des deux termes particuliers qui se disent tout spécialement de Dieu, *Dieu* et *Celui qui est*, le premier désigne Dieu dans sa nature divine; on l'applique à Dieu, aux faux dieux pour affirmer qu'il ne leur convient pas dans son vrai sens, et aux créatures divinisées; mais ce n'est pas d'une façon univoque, c'est simplement d'une façon analogue. Pour ce qui est du terme *Celui qui est*, il est, de tous, le plus propre à désigner Dieu, en raison de l'*être* d'où il s'origine, de la manière dont il signifie qui est une manière indéterminée, et de l'idée de présent qu'il connote. Que si l'on voulait donner le nom personnel, quasi le nom propre de Dieu, c'est *Iahveh* qu'il faudrait dire. — Voilà pour la question des termes ou des noms divins. Un mot sur la question des proposition affirmatives qui se pourraient former au sujet de Dieu. Que penser de ces sortes de propositions? Sont-elles légitimes ou ne le sont-elles pas? Sont-elles vraies, sont-elles fausses? — C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant qui sera le dernier de cette question XIII.

Article XII.

Si nous pouvons former au sujet de Dieu des propositions affirmatives?

La raison de cet article se trouve dans les objections elles-mêmes, surtout dans les deux dernières. — La première objection est une parole de saint Denys, au chapitre II de la *Hiérar-*

chie céleste, disant que *toute proposition affirmative énoncée de Dieu est déplacée; seules, les propositions négatives* peuvent ici convenir; elles *sont* seules *vraies*. — La seconde objection s'appuie sur la parole de Boèce au livre *de la Trinité* (ch. II), disant que « *nulle forme simple ne peut être sujet*. Or, Dieu est par excellence une forme simple, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 3, art. 7); donc, Il ne peut pas être sujet. Et puisque tout ce dont on affirme quelque chose sous forme de proposition est pris à titre de sujet, il s'ensuit que de Dieu nous ne pouvons pas énoncer des propositions affirmatives ». — La troisième objection rappelle que « dans toute affirmation, l'intelligence qui affirme *compose*. Puis donc que Dieu est sans aucune composition, nous l'avons montré (q. 3, art. 7), il s'ensuit, semble-t-il, qu'en voulant affirmer de Lui quoi que ce soit, l'intelligence le saisira autrement qu'Il n'est et, par conséquent, dira faux. Donc, nous ne pouvons pas, en restant dans la vérité, former de Dieu des propositions affirmatives ».

L'argument *sed contra* en appelle à ceci, que « la foi ne peut contenir d'erreurs. Or, il y a certaines propositions de foi qui sont affirmatives au sujet de Dieu, comme, par exemple, qu'Il est un et trine, qu'Il est tout-puissant. Donc, nous pouvons former au sujet de Dieu des propositions affirmatives vraies ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « Des propositions affirmatives peuvent en toute vérité être formées au sujet de Dieu. Pour s'en convaincre, il faut savoir que toute proposition affirmative, si elle est vraie, doit avoir un attribut et un sujet qui, d'une certaine manière, soient une seule et même chose, avec ceci pourtant qu'ils différeront d'aspect; ce qui est vrai, non pas seulement dans les propositions où l'attribut est une qualité accidentelle, mais même dans celles où l'attribut est une partie d'essence ou de substance. Il est manifeste, par exemple, que l'homme et le blanc sont un seul et même sujet; mais ils diffèrent d'aspect ou selon la raison; autre, en effet, est la raison ou la définition de l'homme, autre la raison de blanc. Pareillement, quand je dis : *l'homme est un animal*, cela même qui est homme est aussi animal; c'est dans le même sujet, en effet, que se trouvent et la nature sensible d'où nous tirons l'at-

tribut essentiel *animal* et la nature raisonnable d'où nous tirons la qualité propre à l'homme »; mais la raison d'animal n'est pas la même que celle d'homme; « et c'est pourquoi, bien qu'identiques au point de vue du sujet, *homme* et *animal*, dans cette proposition, diffèrent selon la raison. Même dans les propositions où le même est affirmé de lui-même », comme si l'on disait, par exemple, *Pierre est Pierre*, « cela se retrouve encore; car l'intelligence prend le sujet par mode de suppôt et l'attribut par mode de forme existant dans un suppôt; les attributs, en effet, ont raison de forme et les sujets raison de matière » au point de vue logique, « ainsi qu'il est dit » dans cette science. « Or, à la diversité selon la raison, répond la pluralité du sujet et de l'attribut; l'identité de la chose est signifiée par la composition que fait l'intelligence » en affirmant l'attribut du sujet. — Ceci posé, rappelons-nous que « Dieu considéré en Lui-même est souverainement un et simple; cependant, notre intelligence ne le connaît que sous des raisons multiples et diverses, à cause que nous ne pouvons pas le voir tel qu'Il est en Lui-même; mais bien qu'elle le connaisse sous des raisons diverses, elle sait cependant qu'à toutes ses conceptions répond une seule et identique réalité souverainement simple. Or, c'est précisément cette pluralité de raisons ou de concepts que représente la pluralité du sujet et de l'attribut; quant à l'unité, l'intelligence la représente par la composition », en *composant*, en unissant par le lien de la copule l'attribut et le sujet. Nos propositions affirmatives sont donc parfaitement légitimes et justifiées au sujet de Dieu. — Quel lumineux corps d'article que celui-ci encore, et comme, après ces délicieuses analyses, notre raison se repose, satisfaite!

L'*ad primum* nous avertit que nous devons prendre la parole de saint Denys dans le sens du « mode de signifier » et non pas précisément dans le sens des choses ou des perfections signifiées, « selon qu'il a été dit » à l'article 3 de la question présente.

L'*ad secundum* accorde que si nous percevions les formes pures et subsistantes telles qu'elles sont en elles-mêmes, nous ne pourrions pas, en effet, trouver en elles un quelque chose qui fût sujet par rapport au reste (à prendre le mot *sujet* dans le sens ou selon le rôle de matière). Mais ce n'est pas ainsi que

nous les connaissons. « Nous ne les connaissons pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes; nous ne les connaissons qu'à la manière des choses composées où se trouve quelque chose qui est sujet et quelque chose qui adhère. Et voilà pourquoi nous saisissons les formes pures sous la raison de sujet et nous leur assignons des attributs »; nous distinguons, en elles, selon l'état qu'elles ont dans notre esprit, un quelque chose qui a raison de sujet et un quelque chose qui a raison d'attribut.

L'*ad tertium* est tout à fait remarquable et bien à retenir. L'objection disait : « toute intelligence qui saisit une chose autrement qu'elle n'est est fausse ». Saint Thomas répond : il faut distinguer ; car « cette proposition peut avoir un double sens. Ou bien vous faites porter l'adverbe *autrement*, quand il détermine le verbe « saisir », sur la chose même perçue, de telle sorte que le sens soit : toute intelligence qui saisit qu'une chose est autrement qu'elle n'est est fausse ; — et alors la proposition est vraie. Ou bien l'adverbe *autrement* porte sur l'intelligence elle-même qui perçoit », de sorte que le sens est : quiconque a dans son intelligence la chose perçue, avec un mode d'être autre que le mode d'être que cette chose a en elle-même, etc...; et « si la proposition avait ce dernier sens, elle serait fausse. Car autre est le mode de l'intelligence qui saisit, et autre le mode de la chose dans son être »; le mode d'être dans l'intelligence n'est pas le même que le mode d'être en soi et dans la réalité de sa substance. « C'est ainsi, par exemple, que notre intelligence perçoit d'une *façon immatérielle* les choses matérielles qui existent dans une nature inférieure à la sienne ; non pas qu'elle les saisisse comme étant immatérielles, mais son mode de les saisir est immatériel ». Elle n'affirme pas que ces choses soient, en dehors d'elle et en elles-mêmes, immatérielles; au contraire, elle affirme qu'elles sont matérielles ; seulement, elle les connaît, en raison de sa nature à elle, d'une façon immatérielle, parce que la connaissance se fait par la réception de l'objet connu dans le sujet connaissant, et qu'une chose est reçue dans une autre à la mesure ou selon les conditions de cette dernière. « Et de même, quand elle saisit les formes pures qui sont d'une nature supérieure à la sienne, elle les saisit à sa manière, c'est-à-dire sous

forme de composition, sans que pourtant elle entende qu'elles soient en elles-mêmes composées. — Lors donc que notre intelligence connaît Dieu et forme à son sujet des propositions affirmatives, la connaissance que nous avons de Lui est une connaissance complexe ou composée, mais nous ne disons pas de Lui qu'Il soit composé ; nous affirmons au contraire qu'Il est simple et souverainement un en Lui-même. Par où l'on voit que notre connaissance de Dieu reste parfaitement vraie, et n'est nullement fausse. » — Cette réponse complète admirablement tout ce que nous avions dit jusqu'ici de notre manière de connaître Dieu. Elle est éblouissante de clarté et ne laisse plus subsister aucun sophisme.

Un jour viendra où nous verrons Dieu face à face et tel qu'Il est en Lui-même. Sa nature divine, sa divine Essence s'unira à nos âmes, à nos intelligences, d'une manière ineffable. Il n'y aura plus de voile entre Lui et nous. Il nous élèvera jusqu'à Lui et nous donnera de le voir comme Il se voit Lui-même. Nous n'aurons plus à puiser sa connaissance dans la connaissance des choses créées ; nous le connaîtrons directement, et nous pourrons même connaître en Lui tout ce qui n'est pas Lui. Mais ce mode de connaître Dieu n'est pas notre mode connaturel, et nous n'y pouvons pas prétendre durant cette vie. Actuellement, nous n'arrivons à connaître Dieu que par la voie des créatures. C'est en nous appuyant sur elles que nous parvenons à établir que Dieu est et qu'en Lui se doivent trouver, mais d'une façon suréminente et transcendante, toutes les perfections et toutes les beautés que nous voyons reluire en ses effets. Il est vrai qu'au-dessus de ce mode connaturel de connaître Dieu, il en est un autre qui est un mode tout gratuit et qui consiste en une addition de lumière du côté de notre intelligence ou dans l'épuration des objets connaturels qui lui servent de marchepied pour s'élever à Dieu, ou même dans le fait d'affirmations exceptionnelles qui contiennent pour nous des vérités que nous ne voyons pas, mais auxquelles nous adhérons et que nous gardons comme le plus précieux des trésors, sur la foi de la parole divine. Ce mode gratuit, qui est au-dessus du mode connaturel, ne laisse pourtant

pas de procéder de la même manière, c'est-à-dire non pas par la vue directe et immédiate, mais par la connaissance de reflet qui suppose toujours à la base un élément créé.

Or, dès là que sans connaître Dieu parfaitement, nous le pouvons cependant connaître d'une certaine manière, il s'ensuit que nous le pourrons nommer aussi d'une certaine façon, sans que pourtant aucun de nos termes arrive à dire tout ce qu'Il est. Et ces termes que nous dirons de Lui iront à signifier non pas de simples négations ou de simples relations à la créature, mais un quelque chose de Lui-même, si l'on peut ainsi dire. Ils le signifieront, du moins plusieurs, à les prendre dans leur sens propre et littéral ; et, bien qu'en Dieu ne se trouve qu'une seule réalité absolument simple et souverainement une, ces termes ne seront pourtant pas identiques et synonymes, parce qu'ils n'aboutissent à l'être divin qu'en passant par les concepts de notre esprit où la nature divine se trouve représentée d'une façon imparfaite et multiple. Par où l'on voit qu'ils ne se prendront pas, appliqués à Dieu et appliqués à la créature, d'une façon univoque, mais d'une façon analogue, avec cette restriction évidemment que si l'on ne prend garde qu'aux perfections qu'ils signifient, c'est à Dieu qu'ils conviennent tout d'abord et aux créatures seulement ensuite. Nous avons montré aussi que pour certains termes relatifs, ils ne convenaient à Dieu que dans le temps et en raison des créatures, sans que toutefois cela suppose, du côté de Dieu, quelque changement que ce puisse être. Enfin, nous avons discuté les deux termes principaux sous lesquels Dieu peut être désigné ; à savoir, le terme *Dieu* et le terme *Iahveh* ou *Jéhovah* (chacun sait que ces deux mots sont le même avec une prononciation différente : on n'écrivait, chez les Juifs, que les consonnes ; et on avait donné aux quatre lettres יהוה les voyelles du mot *Adonaï :* c'est de là qu'est venue la prononciation Jéhovah, mais il paraît que la vraie prononciation serait Iahveh). C'est ce dernier terme Iahveh ou Jéhovah qui est, par excellence, le nom propre de Dieu. C'est celui qui le désigne, si l'on peut ainsi s'exprimer, personnellement. Aussi bien est-ce le nom sous lequel Il est le plus souvent désigné dans l'Écriture sainte. — Un dernier article nous a prouvé que nous pouvions très légitimement former,

au sujet de Dieu, des propositions affirmatives dans lesquelles se trouvent un sujet et un attribut, distincts selon la raison ou le concept de l'un et de l'autre, mais rapprochés et fondus en une même réalité.

Tels sont donc les rapports de l'Être divin avec nos intelligences. — Après avoir établi que Dieu est; après avoir considéré ce qu'Il est en Lui-même d'abord et par rapport à nos intelligences ensuite, il nous faut passer maintenant à la troisième chose que nous nous étions proposé d'étudier dans ce traité de la nature divine; à savoir : comment Dieu opère ou agit. Qu'en est-il de l'opération divine? Et pour diriger notre marche dans cette troisième partie de notre traité, il est bon d'observer qu'il y a une double sorte d'opérations. « Les unes sont dites immanentes, parce qu'elles aboutissent à un terme qui est dans le sujet lui-même; les autres sont dites transitives, parce qu'elles aboutissent à un terme extrinsèque. » Les premières se peuvent ramener à deux : « le savoir et le vouloir (car la science est en celui qui connaît, et le vouloir est en celui qui veut) ». Les deuxièmes ont pour principe, en celui qui opère, la puissance. Et c'est pourquoi « devant traiter de l'opération divine après avoir traité de sa substance, nous considérerons d'abord ce qui concerne la science de Dieu » (q. 14-18); « puis, ce qui touche à la volonté » (q. 19-21); puis, ce qui regarde la science et la volonté réunies (q. 22-24); « puis, enfin, ce qui a trait à la puissance » (q. 25). Et nous couronnerons tout ce traité de la nature divine par la question du bonheur de Dieu (q. 26). — D'abord, ce qui a trait à la science divine, laquelle étude formera directement l'objet de la question 14. Mais, « parce que tout acte d'intelligence est par excellence un acte vital, nous ajouterons, comme corollaire, à la question de la science, celle de la vie divine » (q. 18). « De même, parce que la science a pour objet le vrai », lequel objet a pour contraire le faux, « nous traiterons, à l'occasion de la science divine, du faux » (q. 17) « et du vrai » (q. 16). « Enfin, il y a encore que tout acte d'intelligence suppose l'objet connu, dans le sujet qui connaît »; et l'objet connu ou « les raisons des choses, en

tant que subjectées dans le sujet qui connaît, portent le nom d'*idées*. Nous traiterons donc aussi des Idées, à l'occasion de la science divine » (q. 15). Science, idées, vrai, faux, vie, — telles sont donc les cinq questions que nous allons considérer relativement au premier aspect de l'opération divine. — Et d'abord, la science.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XIV.

DE LA SCIENCE DE DIEU.

Cette question comprend seize articles :

1° Si en Dieu il y a la science?
2° Si Dieu se connaît Lui-même?
3° S'Il se *comprend*?
4° Si son *entendre* est sa substance?
5° S'Il connaît les autres choses distinctes de Lui?
6° S'Il a de ces choses une connaissance propre?
7° Si la science de Dieu est discursive?
8° Si la science de Dieu est cause des choses?
9° Si la science de Dieu porte sur ce qui n'est pas?
10° Si elle porte sur le mal?
11° Si elle porte sur le particulier?
12° Si elle porte sur l'infini?
13° Si elle porte sur les futurs contingents?
14° Si elle porte sur les propositions?
15° Si la science de Dieu est variable?
16° Si Dieu a des choses une science spéculative ou pratique?

Le nombre de ces articles est encore moindre que leur importance. Nous touchons à une des questions qui, on peut le dire, ont fait le tourment des plus grands esprits et ont suscité les plus fameuses controverses. C'est ici, en effet, que nous aurons à examiner les interminables questions de la science moyenne et des décrets prédéterminants. Fidèles à notre méthode, nous continuerons d'interroger directement saint Thomas et nous lui demanderons à lui-même la réponse. — La question actuelle se peut diviser comme il suit. Le premier article traite du fait ou de l'existence d'une science en Dieu; les articles suivants (2-16), de l'objet et des qualités de cette science : d'abord, de son objet premier ou principal, et de la qualité qui suit à cet objet, ou plutôt à la connaissance de cet objet (art. 2-4); puis, de son

objet secondaire, et des qualités qui se rattachent à la science divine en raison de lui : premièrement, d'une façon générale et sans préciser tel ou tel objet (art. 5-8) ; ensuite, d'une façon particulière, en spécifiant certaines catégories d'objets (art. 9-15). — Enfin, dans l'article 16, on jette un regard d'ensemble sur la science divine, embrassant tout à la fois et son objet premier et son objet secondaire, et l'on se demande quelles sont ses qualités à ce point de vue. — Occupons-nous, d'abord, du fait ou de l'existence d'une science en Dieu. Y a-t-il, en Dieu, une science, une connaissance quelconque ; ou bien faut-il refuser à Dieu toute science et toute connaissance. Inutile de faire remarquer l'importance et l'actualité de cette question. Ils sont nombreux, de nos jours, et ils forment même toute une école, les philosophes qui, sans nier Dieu, lui refusent cependant toute activité personnelle et toute conscience. On les appelle les philosophes de l'*Inconscient*. — Voyons donc, à la lumière de saint Thomas, ce qu'il en est du fait ou de l'existence d'une science en Dieu.

Article Premier.

Si en Dieu il y a la science?

Le mot *science* se prend ici dans le sens de connaissance intellectuelle, quelle qu'elle soit. Trois objections tendent à prouver qu'il n'y a pas de science en Dieu. — La première argue de ce que « la science est un *habitus* », une qualité habituelle, qui adhère sous forme d'habitude ; « et l'habitude étant quelque chose d'intermédiaire entre la faculté et l'acte, il s'ensuit qu'elle ne peut pas être en Dieu », acte pur ; « ni, par conséquent, la science ». — La seconde objection rappelle que « la science », au sens précis et philosophique du mot, « a pour objet les conclusions ; elle est donc une connaissance dont la cause se tire du dehors, c'est-à-dire des principes. Puis donc qu'en Dieu il ne saurait y avoir rien de causé, la science ne peut pas être en Lui ». — La troisième objection fait remarquer que « toute science est universelle ou particulière ; et en Dieu, précisément,

nous l'avons montré plus haut (q. 13, art. 9, ad 2um), il n'y a ni universel ni particulier. Il n'y a donc pas, en Lui, de science ».

L'argument *sed contra* est le beau texte de saint Paul *aux Romains*, chap. XI (v. 33) : *ô profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu !*

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « C'est de la manière la plus parfaite que la science est en Dieu ». Pour nous le faire entendre, il nous invite à considérer avec lui ce qui constitue la raison même et le fond de toute connaissance ; c'est l'immatérialité. Et, en effet, prouve saint Thomas, « les êtres qui connaissent se distinguent de ceux qui ne connaissent pas, en ceci que ces derniers ne peuvent avoir que leur forme seulement, tandis que les êtres qui connaissent peuvent avoir », en outre de leur forme à eux, « la forme aussi des autres choses »; toute connaissance, en effet, suppose la nature de l'objet connu reçue et subjectée dans le sujet qui connaît : « l'espèce de l'objet connu est dans le sujet connaissant. Par où il est manifeste que la nature des êtres qui ne connaissent pas est » moins ample, moins vaste, « plus restreinte, plus limitée » que la nature des êtres qui connaissent. « Ceux-ci ont une nature plus ample, plus étendue. Aussi bien Aristote a-t-il pu dire, au troisième livre *de l'Ame* (ch. VIII, n. 1; de saint Thomas, leç. 13), que l'*âme est en quelque façon toutes choses.* » Or, qu'est-ce donc qui limite ou resserre la nature d'un être, sinon tout ce qui dit puissance ou matière? « C'est par la matière que la forme est limitée. Et voilà pourquoi nous avons dit plus haut (q. 7, art. 1, 2) que les formes, à mesure qu'elles sont plus immatérielles, approchent d'une certaine infinité. » La matière restreint et limite la forme qu'elle reçoit, comme aussi la forme ou la nature limitent l'être reçu en elles. « Il s'ensuit manifestement que l'immatérialité d'une chose est la raison même de sa connaissance et que le degré de sa faculté de connaître se mesure au degré de son immatérialité. C'est pour ce motif qu'il est dit au deuxième livre *de l'Ame* (ch. XII, n. 4 ; de saint Thomas, leç. 24) que les plantes ne connaissent pas, à cause de leur matérialité. Si le sens connaît, c'est que » déjà en lui se trouve un premier dépouillement des conditions matérielles : « il reçoit l'espèce sans la

matière »; la forme est reçue, en lui, non pas selon l'être naturel qu'elle a dans la matière insensible, mais selon un mode d'être plus parfait que saint Thomas appelle, en maint endroit, un être intentionnel et spirituel. « Et si l'intelligence est encore plus apte à connaître que ne l'est le sens », si sa sphère de connaissance dépasse pour ainsi dire à l'infini la sphère de ce dernier, « c'est qu'elle est plus immatérielle encore, c'est qu'elle émerge » au-dessus de la matière, « comme il est dit, au troisième livre *de l'Ame* » (ch. IV, n. 3; de saint Thomas, leç. 7), qu'elle est libre et dégagée de tout organe matériel. « Puis donc, nous dit saint Thomas dans son superbe langage, que Dieu est au sommet de l'immatérialité — *in summo immaterialitatis* », — qu'Il est non seulement dépouillé de toute matière, mais encore libre de toute puissance et de toute limite qui l'enserre, « ainsi que la chose est évidente après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il s'ensuit » de toute nécessité « qu'Il est » au suprême degré, « au sommet de la connaissance » et de la science — *in summo cognitionis!*

Tout le raisonnement de saint Thomas dans ce magnifique article repose sur ce fondement — que les êtres qui connaissent peuvent avoir, en outre de leur forme à eux, la forme des autres choses. On objecte que ce fondement est ruineux, parce que : ou bien il s'agit de la forme reçue selon l'être naturel qu'elle a dans la matière ou en elle-même, et alors la proposition est insoutenable; ou bien il s'agit de la forme reçue selon l'être intentionnel dont nous parlions tout à l'heure, et dans ce cas il s'ensuivrait que l'atmosphère connaît les couleurs, puisque les couleurs sont reçues en elle selon cet être intentionnel. — A cela nous répondons qu'il ne s'agit pas, bien entendu, de l'être naturel; qu'il s'agit de l'être intentionnel. Et quant à l'exemple de l'air qu'on nous oppose, nous répondons que autre est le mode dont les couleurs sont reçues dans l'atmosphère, et autre celui dont les formes des objets sont reçues dans le sujet qui connaît; car l'air ne devient pas telle couleur en la recevant, il n'en est que le véhicule, il lui demeure étranger, tandis que le sujet connaissant *devient* en quelque sorte, selon le mot si profond d'Aristote, l'objet connu. C'est donc en toute vérité qu'il reçoit,

en outre de sa forme à lui, la forme des autres êtres, comme dit excellemment saint Thomas, et il reçoit ces formes par mode de formes qui l'informent et l'actuent et le font être tel, non pas dans l'ordre naturel, mais cependant d'une façon très réelle, dans l'ordre de la connaissance, ordre sensible ou ordre intellectuel. L'air ne devient couleur en aucune façon, et c'est pourquoi on ne peut pas dire de lui qu'il reçoive une forme quelconque en dehors de sa forme à lui; la forme couleur ne se trouve en lui que d'une façon transitoire, selon un mode d'être incomplet et mobile, comme la forme de l'agent principal est dans l'instrument qui est mû. Elle se trouve, au contraire, dans le sujet connaissant, d'une manière ferme et fixe, non par mode de mouvement, mais par mode de forme qui adhère, qui informe, qui actue. Les formes des objets connus viennent dans le sens et dans l'intelligence pour y jouer leur rôle de forme qui informe. Et c'est pourquoi, sans cesser d'être eux-mêmes selon leur être naturel, le sens et l'intelligence, précisément parce que leur être naturel est de telle espèce, c'est-à-dire immatériel, et dans la mesure où il est tel, deviennent en quelque façon tout ce qu'ils connaissent; ils le deviennent dans l'ordre de la connaissance, dans l'ordre sensible ou intellectuel. — On objecte encore la réception des formes accidentelles en tout sujet préalablement doté d'une forme substantielle. Nous répondons que ces formes accidentelles ne sont pas reçues dans le sujet *comme formes d'un autre être:* elles sont reçues simplement comme complément ou achèvement de la forme substantielle propre.

L'*ad primum* rappelle que « les perfections dérivées de Dieu dans la créature sont en Dieu d'une façon plus excellente, ainsi que nous l'avons dit plus haut (q. 4, art. 2). Il faut donc, toutes les fois que nous appliquons à Dieu un terme tiré des perfections de la créature, exclure de sa signification le mode imparfait qui convient à cette perfection dans la créature. Et voilà pourquoi la science que nous attribuons à Dieu » et qui s'y trouve réellement, « n'aura pas en Dieu le caractère de qualité ou d'*habitus* » comme dans les créatures. « Elle y sera » comme toutes les autres perfections que nous lui attribuons « par mode de substance et d'acte pur ».

L'*ad secundum* est fort intéressant. Saint Thomas nous y apprend que tous les modes de connaissance intellectuelle que nous attribuons à l'homme et qui se diversifient en raison de la diversité des objets, ont chacun leur correspondant en Dieu, sans que pourtant il y ait en Dieu la moindre division ou la moindre multiplicité. C'est que, « nous l'avons dit plus haut (q. 13, art. 4), tout ce qui se trouve par mode de division et de façon multiple dans la créature, se retrouve en Dieu d'une façon simple et par mode d'unité. Or, dans l'homme nous trouvons diverses connaissances selon la diversité des objets : s'il s'agit des principes, nous aurons l'*intelligence;* nous aurons la *science*, par rapport aux conclusions; la *sagesse*, quand il s'agit de la première cause; le *conseil* ou la *prudence*, quand il s'agit de la pratique. Toutes ces choses, Dieu les connaît par la même connaissance une et simple, comme nous le verrons plus bas (art. 7 de la question présente). Et par conséquent, la connaissance » unique et « simple de Dieu pourra être nommée de tous ces divers noms; à la condition cependant que pour chacun de ces termes, quand nous les appliquerons à Dieu, nous ayons soin d'écarter ce qu'ils peuvent connaître d'imparfait, ne gardant que ce qu'ils ont de parfait. C'est dans ce sens qu'il est dit au livre de Job, chap. XII (v. 13) : *En Dieu résident la sagesse et la puissance; le conseil et l'intelligence lui appartiennent* ».

L'*ad tertium* nous fait observer que nous ne devons recher cher en la science divine aucun des modes plus ou moins imparfaits de notre science à nous. « La science », en effet, « se plie au mode de celui qui connaît, puisque l'objet connu est dans le sujet qui connaît, selon le mode de ce dernier. Et voilà pourquoi le mode d'être de l'essence divine étant plus élevé que le mode dont les créatures sont, la science divine ne saurait avoir le mode de la science créée, de telle sorte qu'on la puisse dire universelle ou particulière, habituelle, ou potentielle, ou toute autre appellation de ce genre ». Elle est au-dessus de toutes ces diverses espèces ou conditions de notre pauvre petite science créée.

Donc Dieu est un être connaissant; Il est un être doué de connaissance, et Il l'est au souverain degré. Cette conclusion est

absolument de foi; les textes et les faits qui en témoignent sont innombrables, tant dans l'Écriture sainte que dans la Tradition. — Avant de passer à l'étude des caractères de la science divine, remarquons, au sujet de ce premier article de saint Thomas, combien peu sont dans la pensée du saint Docteur ceux qui veulent assigner comme attribut primordial en Dieu, ou plutôt dans la genèse ou dans la constitution logique de son idée en notre esprit, l'intelligence. L'intelligence est si peu l'attribut primordial de Dieu, si peu la raison d'être de tout ce que nous lui attribuons, que pour établir qu'Il est intelligent, doué d'intelligence, nous en avons appelé à son *immatérialité*. Et l'immatérialité elle-même, nous la tirons de ce qu'Il est l'acte pur, de ce qu'Il est l'Être. C'est donc toujours à ce caractère de l'Être tout court qu'il nous faut revenir, quand nous voulons donner le dernier mot de Dieu. — Ceci dit par mode de parenthèse, revenons à notre étude de la connaissance ou de la science divine. Il s'agit donc de considérer maintenant la nature, l'objet, les caractères de cette science ou de cette connaissance souveraine que nous avons établi qu'elle se trouve en Dieu. Nous l'allons faire, d'abord, par rapport à son objet premier et principal (art. 2-4). Nous l'étudierons ensuite par rapport à son objet secondaire (art. 5-16). — L'objet principal et premier, c'est évidemment Dieu Lui-même. Nous avons à nous poser là-dessus trois questions : premièrement, Dieu se connaît-Il Lui-même? (art. 2); secondement, se connaît-Il totalement? (art. 3); troisièmement, l'acte par lequel Il se connaît est-il distinct de Lui ou n'est-il que sa substance même? (art. 4). — Et d'abord, Dieu se connaît-Il?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si Dieu se connaît?

Trois objections tendent à montrer que Dieu ne se peut pas connaître Lui-même. — C'est d'abord une parole du livre *des*

Causes (prop. 15; de saint Thomas, leç. 15) qui laisserait supposer qu'en toute connaissance d'un être sur lui-même, il y a comme un certain parcours qui fait sortir cet être de lui-même pour l'y faire rentrer ensuite : *Tout être qui connaît*, est-il dit dans ce livre, *quand il connaît son essence, retourne à son essence d'un retour complet*. Or, rien de semblable ne peut être dit de Dieu; car « Dieu ne sort pas de son essence, ni ne se meut en quelque manière que ce soit. Il ne peut donc pas retourner en son essence. Et, par suite, Il ne connaît pas Lui-même son essence ». — La seconde objection en appelle à ceci que « tout acte de connaissance intellectuelle entraîne un certain mouvement, une certaine mutation, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 9; ch. VII, n. 1; — de saint Thomas, leç. 9, 12); la science est aussi une certaine assimilation à l'objet connu; et l'objet connu perfectionne celui qui le connaît. Or, il n'est rien qui soit mû ou perfectionné par lui-même; *il ne peut pas être* non plus *à lui-même sa similitude*, comme le note saint Hilaire (traité de *la Trinité*, liv. 3, 23). Donc Dieu ne se connaît pas Lui-même ». — La troisième objection veut que si Dieu se connaît, Il se connaisse comme nous nous connaissons nous-mêmes. C'est qu'en effet, « c'est surtout par l'intelligence que nous ressemblons à Dieu, puisque c'est par notre esprit que nous avons été faits à son image, ainsi que le marque saint Augustin (*Comm. lit. sur la Genèse*, liv. VI, ch. XII; traité de *la Trinité*, liv. XV, ch. I). Or, notre intelligence ne se connaît que par la connaissance qu'elle a des autres choses, suivant le mot d'Aristote, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 12; — de saint Thomas, leç. 9). Donc Dieu ne se connaît pas lui-même, sauf peut-être par la connaissance qu'Il a des autres choses ».

L'argument *sed contra* cite la parole de saint Paul dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 11) : *Ce qui est de Dieu, personne ne le connaît, si ce n'est l'Esprit de Dieu.*

Au corps de l'article, saint Thomas, résolvant d'un mot les deux côtés de la question, dit : « Dieu se connaît par Lui-même ». Pour le prouver, il commence par nous rappeler, ou plutôt il suppose qu'il y a deux sortes d'opérations : les unes transitives; les autres immanentes. « Dans les premières, on a

comme terme de l'opération un objet extérieur au sujet qui opère. Dans les secondes, le terme de l'opération se trouve dans le sujet lui-même, et c'est en tant qu'il s'y trouve que l'opération se fait. » Par exemple, le fait de *voir* une pierre est une opération de connaissance sensible; immanente, par conséquent, comme toute opération de connaissance. Le terme de cette opération est la *pierre:* mais la pierre *ne termine cette opération*, elle *n'est vue* que parce qu'elle pénètre d'une certaine façon dans le sujet qui la voit; jamais l'acte de vision ne se ferait, si la pierre, d'une façon mystérieuse mais réelle cependant, ne venait dans l'organe du sens, par l'image qu'elle y cause, pour l'actuer et lui faire produire cet acte de vision. C'est dire qu'à l'inverse de l'opération transitive où le sujet va à l'objet, l'opération immanente suppose que l'objet vient ou est dans le sujet. De telle sorte qu'au moment où l'opération se fait, où l'acte se produit, le sujet et l'objet ne font plus qu'un. « C'est la parole d'Aristote, en son livre *de l'Ame* (liv. III, ch. VIII, n. 1, 2; — de saint Thomas, leç. 13), le sensible en acte » ce qui est actuellement senti, « n'est autre que le sens en acte; et l'intelligible en acte est l'intelligence en acte. Si nous sentons ou si nous *entendons* actuellement une chose, c'est parce que notre entendement ou notre sens sont actuellement informés par l'image, l'espèce de l'objet sensible ou intelligible ». Si nous les distinguons, s'ils se différencient, « si le sens n'est pas le sensible ni l'intelligence l'intelligible, c'est que » ni le sens ni l'intelligence ne sont toujours en acte; « ils sont l'un et l'autre » quelquefois « en puissance »; et alors il nous apparaît manifestement que l'intelligence peut n'être pas toujours et n'est pas quelquefois l'intelligible, ni le sens le sensible.

Il résulte de cette première partie du corps de l'article, et c'était là le but qu'y poursuivait saint Thomas, que l'union ou même l'identité de la faculté de connaître et de son objet n'est pas un obstacle à l'acte de vision ou de connaissance; bien au contraire. On entrevoit immédiatement la splendide conséquence qu'en va tirer saint Thomas et qui sera la démonstration même de la conclusion énoncée au début de l'article. « Puis donc, reprend le saint Docteur, qu'en Dieu il n'y a aucune potentialité, qu'Il est

absolument l'acte pur, il faut qu'en Lui l'objet connu et le sujet connaissant soient de tous points une seule et même chose ; en ce sens que ni Il ne manquera jamais d'espèce intelligible, comme il arrive pour notre intelligence quand elle n'est qu'en puissance ; ni l'espèce intelligible ne sera distincte de la substance de l'intelligence divine, comme il arrive pour notre intelligence quand elle est en acte; mais l'espèce même intelligible est l'intelligence divine elle-même. » Il le faut de toute nécessité, dès là qu'Il est l'acte pur. Il faut qu'Il agisse toujours, à la différence de notre intelligence qui peut ne pas agir ; et il faut que ce qui en nous a raison de puissance se confonde en Lui avec ce qui pour nous a raison de principe actif au moment où ce qui a raison de puissance lui est uni et entre en acte ; d'un mot, il faut qu'il n'y ait aucune distinction, au point de vue de la réalité, entre l'intelligence divine et son objet. Puis donc qu'ici l'objet connu est Dieu même qui connaît, il s'ensuit que « Dieu se connaît par Lui-même ».

L'*ad primum* explique la parole du livre *des Causes* qu'on voulait nous opposer. « Cette expression *retourner à son essence* ne signifie rien autre que la subsistence d'une chose en elle-même. » Et que, pour signifier cela, on ait employé cette expression, en voici la raison : « la forme, en tant qu'elle parfait la matière, lui donnant l'être, se répand en quelque sorte sur cette matière; au contraire, elle sera dite retourner ou rentrer en elle-même, en tant qu'elle a l'être en elle-même », qu'elle retient, qu'elle garde son être pour elle seule, sans avoir à le communiquer à une portion de matière. Et voilà pourquoi les facultés de connaître qui ne sont pas subsistantes, qui actuent ou informent un organe quelconque, ne peuvent pas se connaître elles-mêmes, comme on peut le voir pour chacun de nos sens. Les facultés, au contraire, qui subsistent en elles-mêmes se connaissent elles-mêmes. Et c'est ce qu'a voulu signifier l'auteur du livre *des Causes*, quand il a dit que *celui qui connaît son essence rentre dans son essence*. Puis donc que Dieu est subsistant au souverain degré, nous pourrons, selon cette manière de parler, plus encore pour Lui que pour tout autre, dire qu'Il rentre dans son essence et qu'il se connaît Lui-même ». — Comme saint Thomas

a vraiment le génie d'interpréter les textes même les plus difficiles!

L'*ad secundum* n'accorde pas qu'on puisse, en raison de la connaissance que nous attribuons à Dieu, parler de mouvement au sens ordinaire de ce mot. On ne le peut qu'à condition de prendre dans un sens tout particulier le mot *mouvement*, « dans le sens où on l'applique à l'intelligence, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (dans le passage cité par l'objection). C'est qu'en effet l'acte de l'intelligence ne constitue pas un mouvement au sens ordinaire de ce mot et selon qu'il est pris pour désigner l'acte-puissance. Il ne désigne pas l'acte imparfait qui tend de l'un à l'autre. Il désigne l'acte parfait qui existe dans le sujet même qui agit. Pareillement aussi, que l'intelligence soit perfectionnée par l'objet intelligible, ou qu'elle lui soit assimilée par l'espèce intelligible, tout cela convient à l'intelligence qui, parfois, est en puissance. Dès là, en effet, qu'elle est en puissance, elle diffère de l'intelligible, et elle lui est assimilée par l'espèce intelligible qui est la similitude de l'objet connu, et elle est perfectionnée par elle comme la puissance par ce qui l'actue. Mais en Dieu rien de semblable. L'intelligence divine n'étant nullement en puissance, n'a pas à se voir parfaire par l'objet intelligible, ni à lui être assimilée ; elle est à elle-même sa perfection et son acte de connaître ».

L'*ad tertium* nous donne, en passant, un aperçu de notre manière de connaître. Saint Thomas compare ce qu'est notre intelligence ou plutôt notre entendement réceptif, dans l'ordre intellectuel, à ce qu'est la matière première dans l'ordre naturel. « L'être naturel n'appartient à la matière première qui », de soi, « est en puissance, qu'en tant qu'elle est amenée à l'acte par la forme. Or, notre entendement réceptif est, dans l'ordre intellectuel, ce qu'est la matière première dans l'ordre des choses naturelles ; car lui aussi est en puissance relativement aux objets intelligibles. Il suit de là que notre entendement réceptif ne peut avoir d'opération intellectuelle qu'autant que l'espèce intelligible d'un être donné sera venu le parfaire. Et voilà pourquoi il se connaît lui-même, par une espèce intelligible, comme il connaît tout le reste. C'est une chose évidente, en effet, qu'en connais-

sant son objet, il connaît son acte, et que par son acte il connaît sa faculté d'entendre ». Pour Dieu, il n'en va pas ainsi. « Dieu est l'acte pur, non moins dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre naturel ; et », par conséquent, de même qu'Il *est* par Lui-même et non par un autre, de même « Il se connaît Lui-même par Lui-même » et non par quelque autre que ce soit qui viendrait, comme pour nous, l'actuer dans l'ordre intellectuel et le rendre apte à être connu. Dans son opération intellectuelle, comme dans son être, il faut qu'Il se suffise à Lui-même, qu'Il soit son unique raison d'être. Et cela parce que rien de potentiel n'est en Lui qui puisse être actué par quelque chose venue du dehors. Il cesserait d'être Lui-même si quelque chose pouvait être cause de son être. Son essence est d'être le Premier, l'Indépendant en tout, l'Acte pur.

Donc Dieu se connaît ; et Il se connaît si bien, que Dieu en tant que connaissant et Dieu en tant que connu, c'est tout un. — Mais pour si parfaite que nous supposions cette connaissance, pouvons-nous dire de Dieu qu'Il se « comprend ». Se connaît-Il totalement et autant qu'Il est connaissable ?

Nous allons examiner cette question à l'article suivant.

Article III.

Si Dieu se comprend Lui-même ?

Nous n'avons ici que deux objections. — La première est tirée d'une parole de saint Augustin, d'après laquelle il faudrait dire que Dieu, s'Il se comprenait totalement Lui-même, serait fini. « Saint Augustin, en effet, dit, dans son livre des *83 Questions* (q. 15), que *ce qui se comprend lui-même est fini pour lui*. Or, Dieu est infini en toutes manières. Donc, Il ne se *comprend* pas lui-même ». — La seconde objection est pour exclure, à supposer qu'on voulût y recourir, la ressource de dire que Dieu est fini pour Lui-même et qu'Il n'est infini que pour nous. « Si l'on dit cela, remarque l'objection, il s'ensuivrait qu'il

est plus vrai de dire de Dieu qu'Il est fini que de dire qu'Il est infini ; car toutes choses sont plus véritablement ce qu'elles sont en Dieu que ce qu'elles sont chez nous. Et nous allons ainsi contre ce qui a été déterminé plus haut » au sujet de l'infinité de Dieu (q. 7, art. 1). « Donc, Dieu ne se comprend pas Lui-même. »

L'argument *sed contra* est une parole de saint Augustin, disant que l'acte proprement dit de l'intelligence ou l'intellection ne va pas sans la compréhension. « *Tout ce qui s'entend se comprend*, dit-il (à l'endroit cité dans la première objection). Or, Dieu s'entend. Donc, il se comprend ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « Dieu se comprend parfaitement Lui-même. Et voici comment on le montre. Une chose est dite comprise quand on parvient jusqu'au terme de sa connaissance ; ce qui arrive, quand on la connaît aussi parfaitement qu'elle est connaissable. C'est ainsi qu'une proposition susceptible d'être démontrée est comprise, quand on la connaît par voie de démonstration ; elle ne le serait pas, si on ne la connaissait que par une raison probable. Or, il est bien manifeste que Dieu se connaît aussi parfaitement qu'Il est connaissable. Tout être, en effet, est susceptible d'être connu selon la mesure ou le mode de son être actuel ; car ce n'est pas ce qui est en puissance qui peut être connu ; c'est seulement ce qui est en acte, ainsi qu'il est dit au neuvième livre *des Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 10 ; — Did., liv. VIII, ch. IX, n. 6). Et, quand il s'agit de Dieu, sa vertu de connaître est adéquate à son acte d'être ; c'est, en effet, parce qu'Il est en acte et séparé de toute matière et de toute puissance, qu'Il est doué de connaissance, ainsi que nous l'avons montré (art. 1, 2). Il s'ensuit qu'Il se connaît Lui-même autant qu'Il est connaissable. Et voilà pourquoi Il se comprend parfaitement Lui-même ». — Toute chose est connaissable selon qu'elle est en acte. Or, Dieu est l'acte infini. Donc, il est infiniment connaissable. D'autre part, la vertu cognoscitive de Dieu se mesure à son acte d'être, puisque c'est dans la mesure où il est en acte et éloigné de la potentialité, qu'un être est apte à connaître. Puis donc que Dieu est l'Acte pur, son aptitude à connaître est infinie. Il y a donc adé-

quation, ou plutôt identité réelle entre la cognoscibilité de Dieu et sa vertu cognoscitive. Il faut donc qu'Il se connaisse autant qu'Il est connaissable et que, par suite, Il se comprenne, au sens le plus parfait et le plus plein de ce mot.

L'*ad primum* nous invite à ne prendre cette expression « se comprendre soi-même », quand il s'agit de Dieu, que pour ce qu'elle vaut. « Prise au sens propre, elle signifie une chose qui en a et en inclut une autre ; et, par suite, il faut que tout ce qui est compris soit fini puisque c'est inclus. Lors donc que nous disons de Dieu qu'Il est compris par Lui-même, ce n'est pas dans ce sens-là, et comme si son intelligence était distincte de Lui-même, Le prenant et Le renfermant. Ces expressions doivent être expliquées au sens de la négation. De même, en effet, que nous disons de Dieu qu'Il est en Lui-même, parce qu'Il n'est contenu par rien d'extérieur à Lui ; de même nous disons qu'Il est compris par Lui, parce qu'il n'est rien de Lui-même qui échappe à sa connaissance. C'est ce qu'a exprimé saint Augustin, quand il a dit, dans son livre de *la Vision de Dieu* (ép. 147 ou 112, ch. IX) : *Cela est compris, quand on le voit, qui est vu de telle sorte que rien de lui n'échappe à celui qui le voit.* » De la doctrine ainsi entendue, il ne suit plus que Dieu soit fini, comme le voulait l'objection ; il suit simplement que sa vertu de connaître est infinie.

L'*ad secundum* ne rejette pas absolument cette expression de « Dieu fini pour Lui-même » ; mais il l'explique. On ne la doit pas entendre « en ce sens que Dieu se connaîtrait comme étant quelque chose de fini » ; mais en ce sens que son être infini est à son intelligence infinie ce qu'est un objet fini pour une intelligence finie. « Lorsque nous disons que Dieu est fini pour Lui-même, il faut l'entendre au sens d'une certaine similitude de proportion ; et cela veut dire qu'il en est de Lui quant au fait de ne pas dépasser son intelligence, comme il en est d'un objet fini qui ne dépasse pas une intelligence finie ».

Donc, Dieu se comprend parfaitement Lui-même. Il se connaît totalement, autant qu'Il est connaissable. C'est l'Infini vu par l'Infini. Quelle ne doit pas être une telle vision ! — Mais cette

vision de l'Infini par l'Infini est-elle quelque chose de distinct qui s'ajoute à l'Infini ou bien ne serait-elle que l'Infini lui-même? La vision qu'a Dieu de Lui-même serait-elle Dieu-même? Telle est la dernière question que nous avons à nous poser en ce qui est de la science de Dieu par rapport à son premier et principal objet, et qui nous transporte à des hauteurs vraiment éblouissantes de lumière. Saint Thomas la traite dans l'article suivant.

Article IV.

Si l'acte d'intelligence de Dieu est sa substance?

Trois objections, dont deux fort subtiles, tendent à prouver que la vision qu'a Dieu de Lui-même ne peut pas être Lui. — La première s'appuie sur ceci, que « cette vision est un acte, une opération. Or, toute opération dit un quelque chose qui procède de celui qui opère. Donc », la vision de Dieu, « son *entendre* n'est pas sa substance ». — La seconde objection se formule ainsi : « entendre qu'il entend, pour un entendement, n'est pas l'objet premier et principal; ce n'est que l'objet secondaire et accessoire »; ce n'est pas directement et premièrement que l'entendement entend qu'il entend, c'est par une sorte d'opération réflexe. « Si donc Dieu est son entendre, entendre Dieu sera comme quand nous-mêmes nous entendons que nous entendons. Et il s'ensuit que ce ne sera pas quelque chose de bien grand d'entendre Dieu »; ce sera un quelque chose d'accessoire et de secondaire. — La troisième objection remarque que « tout fait d'entendre suppose qu'on entend quelque chose. Si donc l'entendre de Dieu est Dieu même, s'entendre, pour Dieu, c'est entendre qu'Il entend, et entendre qu'Il entend qu'Il s'entend, et ainsi de suite à l'infini. Donc, l'entendre de Dieu n'est pas la même chose que sa substance ».

L'argument *sed contra* apporte une parole de saint Augustin, au septième livre de son traité de *la Trinité* (ch. II; cf. liv. VI, ch. IV) disant que « *en Dieu c'est être qu'être sage*. Or, être sage c'est entendre; donc, en Dieu être c'est entendre. Mais l'être

de Dieu est sa substance, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 3, art. 4). Donc, l'entendre de Dieu est sa substance ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare qu'« il est nécessaire de dire que l'entendre de Dieu est sa substance », que la vision de Dieu est Dieu même. Et pour prouver cette admirable vérité, il se contente, lui, le Docteur de l'Église, de citer l'argument même d'Aristote à ce sujet. Aristote, en effet, tout païen qu'il était et conduit par les seules lumières de la raison, en est arrivé à démontrer la splendide vérité qui nous occupe. Quoi d'étonnant, d'ailleurs, puisque cet admirable génie avait déjà découvert ou démontré l'Acte pur. Dès là qu'il avait conçu Dieu comme l'Acte pur, il fallait de toute nécessité admettre qu'en Lui le fait d'entendre, le fait de comprendre, était sa substance même. « Car si l'entendre de Dieu est autre chose que sa substance, il faudrait, et c'est la remarque même d'Aristote, au douzième livre *des Métaphysiques* (de S. Th., leç. 11 ; — Did., liv. 11, ch. IX, n. 1), que quelque chose d'autre que sa substance fût son acte et sa perfection, de telle sorte que la substance divine fût à ce quelque chose ce que la puissance est à l'acte ; ce qui est tout à fait impossible ». Et que cela dût être ainsi, « c'est que l'entendre est la perfection et l'acte de celui qui entend ». Il s'ensuit donc que Dieu ne serait déjà plus l'acte pur; Il serait un mélange d'acte et de puissance. Il ne serai plus Lui-même. — Voilà la raison foncière, la raison absolument démonstrative, qui nous oblige à dire qu'en Dieu son entendre est sa substance même.

Que si maintenant nous voulons entrevoir le comment de cette vérité, saint Thomas nous y aidera d'un mot délicieux. « Rappelons-nous, observe-t-il, ce qui a été dit plus haut (art. 2 de cette question) que tout acte de connaissance est une opération immanente et non pas une opération transitive; elle n'aboutit pas à quelque chose d'extérieur; elle demeure en celui qui opère, à titre d'acte et de perfection, comme l'être est la perfection de ce qui existe; car de même que l'être suit la forme » et parfait le sujet de cette forme, « de même l'entendre suit l'espèce intelligible » et parfait son sujet. « Or, nous l'avons montré (q. 3, art. 4), en Dieu il n'y a pas d'autre forme que son être; et son essence

ou son être est son espèce intelligible, ainsi qu'il a été dit (art. 2 de la question présente). Il s'ensuit de toute nécessité que l'entendre de Dieu », son intellection, « est son essence et son être ». — Et, jetant un regard d'ensemble sur cet article et les deux précédents, saint Thomas en conclut : « De tout ce qui a été dit, il résulte qu'en Dieu, et l'intelligence qui connaît, et ce qui est connu, et l'espèce intelligible, et l'acte même de connaître sont absolument une seule et même chose. Par où l'on voit, ajoute le saint Docteur, qu'en disant de Dieu qu'Il est doué de connaissance, nous ne mettons en Lui aucune multiplicité ».

L'*ad primum* exclut l'objection par ce simple fait qu'il s'agit ici, dans l'opération intellectuelle, « non pas d'une action transitive sortant du sujet de l'action, mais d'une opération immanente, qui demeure dans le sujet ».

L'*ad secundum* fait observer qu'« il n'y a pas parité entre notre *entendre* », l'acte de notre intelligence, « qui n'est pas subsistant, et l'entendre de Dieu » ou son acte d'intelligence, « qui est subsistant ». En Dieu, l'opération n'est pas accident; elle est substance. Elle renferme tout. Et c'est pourquoi, « si d'entendre notre entendre n'est pas quelque chose de bien grand, il n'en est pas de même pour Dieu ».

« Et cela même, observe saint Thomas, nous fournit la réponse de l'*ad tertium*. L'entendre divin, en effet, étant subsistant en lui-même, porte sur soi et non sur quelque chose d'autre qui pourrait motiver le procédé à l'infini ». Il ne doit pas être conçu à la manière de l'opération réflexe, et comme quand nous pensons nous-mêmes notre pensée. Pour nous, la pensée pensée est distincte de la pensée qui la pense. Il n'en est pas ainsi en Dieu. En Lui, la pensée pensée et la pensée qui pense et celui qui produit cette pensée qui pense, tout cela ne fait qu'un. Suivant la magnifique parole d'Aristote, la pensée en Dieu est la pensée de la pensée, la pensée subsistante, la pensée même; car Dieu pense; et Dieu se pense; et Dieu est sa pensée; donc, la pensée, qui est Dieu, en Dieu, est la pensée de la pensée « ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις » (12e livre *des Métaphysiques*: à lire toute cette admirable page du 12e livre *des Métaphysiques* à laquelle il a été fait allusion au corps de l'article, et qui est pro-

bablement la plus belle page que nous ait léguée l'antiquité. Cf. les commentaires de saint Thomas, depuis la leçon 5 jusqu'à la leçon 11, et, en particulier, les leçons 8 et 11. C'est surtout la leçon 11, et, dans le texte grec, le chapitre IX, qui se rapportent le plus directement au présent article).

Nous avons examiné la science ou la connaissance divine par rapport à son objet premier et principal qui est Dieu Lui-même. Il nous la faut examiner maintenant par rapport à son objet secondaire. Et, d'abord, d une façon générale (art. 5-8); puis, d'une façon spéciale et détaillée par rapport à certaines catégories d'objets (art. 9-15). — D'une façon générale, nous avons à nous demander deux choses : si Dieu connaît les choses autres que Lui (art. 5-6); et si cette connaissance entraîne en Lui quelque défaut, notamment la mutabilité et la dépendance (art. 7-8). — Dieu connaît-Il les choses autres que Lui? Ici encore, deux questions : 1° Dieu les connaît-Il? 2° les connaît-Il d'une connaissance claire et nette? Et d'abord, les connaît-Il?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si Dieu connaît les choses autres que Lui?

Trois objections tendent à prouver que Dieu ne peut rien connaître en dehors de Lui. — La première s'appuie précisément sur cela que « tout ce qui est autre que Dieu est *en dehors* de Lui; or saint Augustin, dans son livre des *83 Questions* (q. 46), nous affirme que *Dieu ne voit rien en dehors de Lui*. Donc Dieu ne connaît pas les choses autres que Lui ». — La seconde objection argue de ce que « l'objet connu est la perfection de celui qui connaît. Si donc Dieu connaît les choses autres que Lui, il s'ensuit qu'Il sera perfectionné par elles et qu'elles seront plus nobles que Lui; ce qui est inadmissible »; car Il ne serait plus le premier Être; Il ne serait plus Lui-même. — La troisième objection fait remarquer que « l'acte de connaissance intellec-

tuelle tire son espèce de l'objet intelligible; comme tout autre acte, de son objet; aussi bien, l'acte d'intelligence est-il d'autant plus noble qu'est plus noble l'objet sur lequel il porte. Or nous avons dit (à l'article précédent) que Dieu est son acte d'intelligence. Si donc Dieu connaît quelque autre chose que soi, il s'ensuit qu'Il sera spécifié par quelque autre chose que Lui; ce qui est tout à fait impossible. Donc, Dieu ne connaît pas les choses autres que Lui ».

L'argument *sed contra* cite simplement la parole de saint Paul *aux Hébreux*, ch. IV, (v. 13) : *tout est à nu et à découvert devant ses yeux*. Il est donc certain, et de foi, que Dieu connaît les choses autres que Lui.

Au corps de l'article, saint Thomas fait deux choses. Il commence par nous prouver que Dieu connaît les choses autres que Lui. Et puis, il nous indique d'un mot comment Il les connaît. — « Dieu connaît les choses autres que Lui. C'est là une vérité nécessaire », remarque saint Thomas; nous ne pouvons pas ne pas l'affirmer. Et « en effet, ajoute-t-il, il est manifeste que Dieu se connaît parfaitement Lui-même; car, s'Il ne se connaissait pas parfaitement, son être serait imparfait, n'étant lui-même que sa connaissance ». Donc Dieu se connaît parfaitement Lui-même. « Mais lorsqu'une chose est connue d'une connaissance parfaite, il faut de toute nécessité que sa vertu soit également parfaitement connue. D'autre part, la vertu d'une chose ne peut être parfaitement connue, que si l'on connaît tout ce à quoi elle peut s'étendre. Puis donc que la vertu divine s'étend à tout ce qui est autre que Dieu, — nous avons dit, en effet, qu'elle était la première cause efficiente de tout ce qui est (q. 2, art. 3), — il s'ensuit de toute nécessité que Dieu connaît les choses autres que Lui »; il n'est rien, en dehors de Lui, qui ne soit connu de Lui. Voilà la raison fondamentale, la raison essentielle, la raison démonstrative sur laquelle nous nous appuyons pour établir que Dieu connaît les choses autres que Lui. *Il les connaît parce qu'Il connaît sa vertu qui les cause*. Cette raison suffit, et amplement. Il n'est pas besoin d'autre. Cependant, remarque saint Thomas « la chose devient plus évidente encore, si l'on ajoute que l'être même de la première cause efficiente qui est Dieu, est

son acte même de connaître », ainsi qu'il a été dit. « Toutes choses donc qui, à titre d'effets, préexistent en Dieu comme dans leur première cause, sont dans l'acte même de connaissance de Dieu », plongées dans sa lumière, et lumière elles-mêmes en Dieu ; « elles sont en Lui par mode d'objet intelligible actuellement connu ; tout ce qui, en effet, est dans un être, se trouve en lui selon le mode de cet être » ; et puisque Dieu est tout lumière, les choses qui sont en Lui seront donc elles aussi toutes lumière. La vérité, qui était tout à l'heure démontrée, nous apparaît, dans cette seconde considération, resplendissante de clarté.

Donc Dieu connaît les choses autres que Lui. Rien n'est plus certain, ni plus évident. Mais comment les connaît-Il ? « Pour le savoir, dit saint Thomas, il faut considérer qu'une chose peut être connue de deux façons : en elle-même ; et en un autre. En elle-même, quand elle est connue par sa propre espèce intelligible » qui redit tout ce qu'elle est, « adéquate à ce qu'il en faut connaître : c'est ainsi que l'œil voit l'homme », qui est devant lui, « par l'espèce ou l'image propre de cet homme. Une chose est connue en un autre, quand elle est connue par une espèce » intelligible, qui n'est pas précisément la sienne, mais « dans laquelle elle se trouve contenue ; c'est ainsi que la partie est vue dans le tout par l'espèce » ou l'image « du tout, et l'homme dans le miroir par l'espèce » ou l'image « du miroir ; ou en quelque autre manière qu'il puisse arriver qu'une chose soit vue en une autre. Ceci posé, il est manifeste que Dieu se connaît Lui-même en Lui-même ; car Il se voit par sa propre essence » directement. « Quant aux choses autres que Lui, Il ne les connaît pas en elles-mêmes, mais en Lui-même, en tant que son essence contient la similitude des choses autres que Lui. » Cette doctrine nous rappelle ce qui a été dit à l'article 9 de la question 12.

Et elle suffit pour exclure la première objection, ainsi que le fait remarquer l'*ad primum*. « Le mot de saint Augustin disant que *Dieu ne voit rien en dehors de Lui* ne doit pas s'entendre comme si rien de ce qui est en dehors de Dieu n'était vu par Lui, mais parce que ce qui est en dehors de Lui, Dieu ne le voit qu'en Lui-même. »

L'*ad secundum* explique en quel sens on doit entendre que

l'objet connu est la perfection du sujet connaissant. « Ce n'est pas en raison de sa substance ; c'est en raison de son espèce, en raison de laquelle il est dans l'intelligence comme sa forme et sa perfection ; *ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, c'est son espèce*, comme il est dit au 3e livre *de l'Ame* (chap. VIII, n° 2 ; — de s. Th., leç. 13). Or, les objets autres que Dieu sont connus par Lui » non pas par leur espèce ou similitude propre, mais « en tant que l'essence divine contient suréminemment leurs espèces ou similitudes, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Il s'ensuit que rien autre n'est la perfection de l'intelligence divine, que l'essence même de Dieu. »

Et cette même solution, l'*ad tertium* l'adapte au point particulier que la troisième objection s'efforçait de battre en brèche. On disait que Dieu serait spécifié par les objets qu'Il connaîtrait. Non ; Il n'est spécifié que par Lui-même. Et la raison en est très simple. C'est que « l'acte de connaissance intellectuelle n'est pas spécifié en raison des objets secondaires contenus dans son objet principal. Il n'est spécifié que par ce dernier. Si, en effet, l'acte d'intelligence est spécifié par son objet, c'est en tant que la forme intelligible est le principe de l'opération intellectuelle ; car toute opération est spécifiée par la forme qui est le principe de l'opération, comme la caléfaction par la chaleur » (dans la philosophie d'Aristote, la chaleur est conçue comme une qualité active affectant le sujet où elle se trouve, par mode de forme). « L'opération intellectuelle sera donc spécifiée par cette forme intelligible qui constituera l'intelligence en acte. Et c'est l'espèce de l'objet principal connu », de l'objet qui est immédiatement perçu en raison de lui-même, tandis que les autres objets ne sont perçus qu'en lui et en raison de lui. « Cette espèce, en Dieu, n'est autre que son essence, en laquelle sont comprises les espèces de toutes choses. Il n'est donc nullement nécessaire que l'intellection divine ou plutôt Dieu Lui-même soit spécifié par rien autre que par son essence. »

Dieu connaît les choses autres que Lui, parce qu'Il se connaît Lui-même et qu'en Lui tout se trouve comme dans sa cause ; bien plus, en Lui, tout se trouve à l'état de lumière ; impossi-

ble, par conséquent, que rien lui soit caché. Seulement, Il connaît tout en Lui et par Lui. Les objets autres que Lui, Il ne les connaît pas en raison d'eux-mêmes, d'une connaissance particulière et prise à part, si l'on peut ainsi dire, Il les connaît en raison de Lui et comme contenus suréminemment en Lui. — Mais alors ne va-t-il pas s'ensuivre que la connaissance qu'a Dieu des choses autres que Lui est une connaissance imparfaite, une connaissance vague et confuse. Sommes-nous autorisés à dire que la connaissance qu'a Dieu des autres choses que Lui est une connaissance propre, claire, distincte?

Nous allons examiner cette question à l'article suivant.

Article VI.

Si Dieu connaît les choses autres que Lui, d'une connaissance propre?

La première objection se tire précisément de ce que nous venons d'établir à l'article précédent. « Nous y avons montré que Dieu ne connaît les choses autres que Lui, que parce qu'Il se connaît Lui-même en qui toutes choses sont contenues comme dans leur cause première et universelle. Mais les connaître ainsi, c'est les connaître d'une connaissance universelle » ou en général, « et non pas d'une connaissance propre. Par conséquent, Dieu connaît les choses autres que Lui d'une connaissance générale », vague, indistincte; « Il ne les connaît pas d'une connaissance » précise, distincte et particulière, « qui soit propre à chacune d'elles. » — La seconde objection est assez curieuse. Elle part de ceci, démontré plus haut (q. 12, art. 2) que « par l'essence des créatures nous ne pouvons pas arriver à connaître l'essence divine. Donc, conclut-elle, l'essence divine ne pourra pas faire connaître à Dieu les essences créées ; car la distance est évidemment la même entre l'essence créée et l'essence de Dieu, ou l'essence de Dieu et l'essence créée. Puis donc que Dieu ne connaît rien que par son essence, il s'ensuit qu'Il ne connaîtra pas la créature dans son essence à elle, de façon à savoir ce

qu'elle est, ce qui constitue précisément la connaissance propre ». — La troisième objection dit que « la connaissance propre d'une chose n'est acquise que par ce qui en est la raison propre. Mais puisque Dieu connaît toutes choses par son essence, il ne semble pas qu'Il connaisse chaque être par sa raison propre; la même chose, en effet, ne peut pas être la raison propre d'êtres multiples et divers. Il s'ensuit donc que Dieu n'a pas des choses une connaissance propre, mais une connaissance commune; car ne pas connaître les choses selon leur raison propre, c'est ne les connaître qu'en général ». Le sens de cette objection revient à dire qu'une seule et même forme intelligible ne peut engendrer la connaissance parfaite que de l'objet dont elle est la forme; pour les autres objets, elle les représentera peut-être, mais d'une façon imparfaite et inadéquate; elle ne suffira pas à en donner la connaissance exacte, précise, adéquate. Il n'est donc pas possible que l'essence divine suffise à elle seule, pour donner de chacun des objets autres que Dieu, la connaissance parfaite et appropriée.

L'argument *sed contra* est bien choisi. Après nous avoir avertis que « c'est avoir la connaissance propre des choses, de les connaître non pas seulement en général, mais selon qu'elles se distinguent entre elles, il nous apporte le beau texte de saint Paul, *aux Hébreux*, chap. IV (v. 12, 13), où il est dit de la parole de Dieu qu' « *elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles : qu'elle démêle les pensées et les intentions du cœur*, et qu'*aucune créature n'est invisible au regard de Dieu* »; d'où il résulte manifestement que Dieu connaît les choses d'une connaissance claire, distincte et, par conséquent, appropriée.

Le corps de l'article est superbe. Il est très important et demande à être retenu avec soin. Saint Thomas commence par nous citer l'erreur de « certains » (cf. Averroès, 12 des *Métaphysiques*, comm. 51) qui, entendant mal la raison de première Cause, en Dieu, en « concluaient que Dieu, ne connaissant les objets autres que Lui que dans sa causalité, ne les devait connaître qu'en général », d'une connaissance vague, confuse et souverainement imparfaite. Il ne les connaîtrait pas selon les raisons ou les formalités particulières qui les peuvent distinguer

entre eux; Il ne les connaîtrait que par un quelque chose qui se retrouve en tous et en quoi ils conviennent tous, à savoir : « en tant qu'ils existent ». On apportait « l'exemple du feu, qui, s'il connaissait sa nature de principe de la chaleur » et tout le reste dans cette nature, « connaîtrait la nature de la chaleur et tous les autres êtres en tant qu'ils sont chauds. De même pour Dieu ». Il est l'Être et la cause ou le principe de l'être en tous les êtres qui sont. « Lors » donc « qu'Il se connaîtra Lui-même comme le principe de tout être, Il connaîtra la nature de l'être, et tout le reste en tant qu'il la participe ». Il connaîtra les divers êtres, en tant qu'ils sont; c'est-à-dire par ce quelque chose de commun qui se retrouve en tous et qui fait qu'ils existent. — « Ceci ne peut pas être, observe saint Thomas; car ne connaître une chose que d'une façon générale » et dans ses grandes lignes, « sans la connaître dans le détail », c'est au fond la connaître très peu, « c'est n'en avoir qu'une connaissance très imparfaite ». Si je vois un homme venir de loin sans savoir encore qui est cet homme, ne le prenant que pour un être vivant quelconque qui se meut et marche, je ne puis vraiment pas dire que ma connaissance de cet homme soit parfaite. Il faut, pour avoir un acte de connaissance de plus en plus parfait, sortir du vague et du confus pour entrer dans le spécial et le distinct. « Et c'est bien la marche de notre intelligence, qui, allant de la puissance à l'acte, acquiert d'abord la connaissance générale et confuse, et va ensuite à la connaissance propre des diverses choses, comme allant de l'imparfait au plus parfait, ainsi qu'on le voit au premier livre *des Physiques* (ch. 1, n. 2 et suiv.; — de saint Thomas, leç. 1). Si donc la connaissance de Dieu pour les choses autres que Lui n'était qu'une connaissance générale et non pas une connaissance spéciale » et distincte, « il s'ensuivrait que son acte d'intelligence ne serait pas parfait de tous points, et, par suite, son être ne le serait pas non plus; ce qui est contraire à ce que nous avons établi plus haut (q. 4, art. 1).

« Et c'est pourquoi nous devons dire que Dieu connaît les choses autres que Lui, d'une connaissance propre, non pas seulement en tant qu'elles communiquent dans la raison d'être, mais selon qu'elles se distinguent les unes des autres. — Pour

faire comprendre ceci, ajoute saint Thomas, il est bon de considérer que d'aucuns voulant montrer comment Dieu peut tout connaître par un seul *medium*, usent de certaines comparaisons. Ils disent, par exemple, que si le centre se connaissait lui-même, il connaîtrait toutes les lignes qui partent du centre; ou encore que si la lumière se connaissait elle-même, elle connaîtrait toutes les couleurs. Et sans doute il y a du bon dans tous ces exemples. Ils se rapportent à notre sujet, en ce qui est de l'universelle causalité. » Ils conviennent en ce sens que toutes les lignes partent du centre, et que toutes les couleurs sont contenues dans la lumière, comme toutes les créatures viennent de Dieu. « Mais ils ne s'adaptent qu'en partie. » S'il y a diverses lignes et diverses couleurs, cela ne vient pas du centre en tant que centre, ni de la lumière en tant que lumière ; « la multitude et la diversité ne sont pas causées par l'unique principe universel, quant à ce qui est le principe de la distinction ; elles ne le sont que par rapport à ce en quoi elles communiquent ». Le centre et la lumière sont bien cause que toutes les lignes s'unissent et toutes les couleurs aussi ; ils ne sont pas cause qu'elles se diversifient. « C'est qu'en effet la diversité des couleurs n'est pas causée que par la lumière seulement ; elle provient aussi des diverses dispositions du corps ou du sujet qui la reçoit » (remarquons, en passant, cette petite phrase de saint Thomas; elle contient en germe la théorie du prisme et du spectre solaire). « Pareillement, la diversité des lignes est causée par la diversité de leur situation. Et c'est pourquoi » quelqu'un qui ne connaîtrait les lignes que dans le centre, et les couleurs que dans la lumière, ne les connaîtrait qu'en ce qu'elles ont de commun et non pas en ce par quoi elles se distinguent. « Leur multitude et leur diversité ne peut pas être connue, dans son principe, d'une connaissance propre » et distincte; « elle ne peut être connue qu'en général », d'une connaissance obscure et confuse, comme dans le premier cas.

« Pour Dieu il n'en est pas ainsi. Rappelons-nous ce que nous avons établi plus haut (q. 4, art. 2), qu'en Dieu se trouve tout ce qu'il peut y avoir de perfection dans la créature ; et cela, d'une façon suréminente et transcendante. Or, il n'y a pas que ce en quoi les créatures conviennent, comme le fait d'exister, qui ait

raison de perfection dans la créature. Même ce par où elles se distinguent et se diversifient, a raison de perfection. La vie qui distingue les êtres vivants des non vivants ; l'intelligence qui distingue l'homme de la brute, et les autres qualités de même genre sont tout autant de perfections. Chaque forme, en un mot, qui constitue un être dans son espèce propre et déterminée », perfectionne cet être et le complète ; elle « est » donc « une perfection ». Puis donc qu'en Dieu se trouve d'une façon suréminente tout ce qui a raison de perfection dans la créature, « il faudra que toutes choses préexistent en Lui, non pas seulement en ce qu'elles ont toutes de commun, mais aussi en raison de ce qui les distingue ».

Et en cela précisément nous trouvons la solution ou plutôt l'éclaircissement de la présente question. « Dès lors, en effet, que Dieu contient en Lui toutes les perfections, son essence se compare aux choses autres que Lui, non pas comme le général au particulier », ou le vague et le confus au précis et au déterminé, « ainsi que l'unité se compare aux nombres ou le centre aux lignes ; — mais comme l'acte parfait aux actes imparfaits, comme si nous disions, par exemple, l'homme à l'animal ou le nombre six qui est un nombre parfait, aux nombres imparfaits contenus sous lui. Or, il est manifeste, ajoute saint Thomas, qu'à l'aide de l'acte parfait on peut connaître les actes imparfaits, non pas seulement d'une connaissance » générale et « commune, mais d'une connaissance propre » et distincte. « Quiconque connaît l'homme, connaît l'animal selon sa raison propre ; et, de même, celui-là connaît le nombre trois, d'une connaissance propre, qui connaît le nombre six. Donc, puisque l'essence de Dieu contient en elle-même tout ce qu'a de perfection chaque essence créée, et » infiniment « plus, Dieu pourra tout connaître d'une connaissance propre » et distincte, c'est-à-dire selon la nature propre qui convient à chacun. « La nature propre d'un chacun, en effet, consiste précisément dans une certaine imitation ou participation de la nature et de la perfection divine. Or Dieu ne se connaîtrait plus parfaitement Lui-même, s'Il ne connaissait pas tous les divers modes dont son essence peut être participée. Et même, à prendre la simple raison d'être, Dieu ne la connaîtrait pas par-

faitement, s'Il ne connaissait tous les modes d'être ». Il s'ensuit donc de toute nécessité, et « l'on voit avec évidence que Dieu connaît toutes choses d'une connaissance propre selon leur être distinct ».

L'*ad primum* est à noter. Il explique ou plutôt réfute l'objection qui déniait à Dieu toute connaissance claire et distincte des objets autres que Lui pour ce motif qu'Il ne connaissait ces objets que selon l'être qu'ils ont en Lui. « Cette proposition, qu'un être n'est connu que selon l'être qu'il a dans le sujet connaissant, se peut entendre d'une double manière. Ou bien en ce sens que la formule *selon que* désigne le mode de connaissance du côté de la chose connue », c'est-à-dire que le mode d'être particulier qu'a l'objet dans le sujet connaissant serait ce sur quoi porte l'acte de connaissance ; « et la chose ainsi entendue, la proposition » prise d'une façon universelle « est fausse. Il n'est pas vrai que toujours le sujet qui connaît, connaisse l'objet connu selon l'être qu'il a dans le sujet connaissant »; l'acte de connaissance ne porte pas toujours sur ce mode d'être particulier qu'a l'objet dans le sujet connaissant ; ceci n'a lieu que dans la connaissance réflexe, quand le sujet connaissant revient sur son acte de connaissance et le perçoit ou l'analyse. Mais, régulièrement et en premier lieu, l'acte de connaissance porte sur le mode d'être qu'a l'objet en lui-même et selon qu'il existe en dehors du sujet connaissant. Même pour la connaissance réflexe, d'ailleurs, l'acte de connaissance directe est présupposé. « L'œil ne connaît pas la pierre selon l'être qu'elle a dans l'œil ; mais par l'image de la pierre qu'il a en lui, il connaît la pierre selon l'être qu'elle a en dehors de l'œil. Et s'il est des sujets connaissants qui connaissent l'objet connu selon l'être qu'il a dans le sujet » (comme il arrive, ainsi que nous venons de le dire, dans l'opération réflexe), « cependant ils le connaissent aussi selon l'être qu'il a en dehors d'eux. C'est ainsi que l'intelligence connaît la pierre selon l'être intelligible qu'elle a dans l'intelligence, en tant qu'elle connaît son acte ; mais néanmoins elle connaît l'être de la pierre selon qu'elle est en elle-même ». Ces remarques de saint Thomas ont une importance extrême pour la grande question de l'objectivité de la connaissance. — « Que si la proposition susdite désigne,

par la formule *selon que*, le mode de connaissance du côté du sujet qui connaît », si elle veut dire que la connaissance de tout objet dépend de la manière dont cet objet est dans le sujet connaissant, « il est tout à fait vrai que le sujet qui connaît, ne connaît l'objet connu que selon qu'il est dans le sujet ». Mais il ne s'ensuit plus que l'objet ne puisse pas être connu d'une connaissance claire, distincte, appropriée. Il le sera, et d'autant plus que son mode d'être dans le sujet connaissant sera plus parfait et plus intime, « parce que tant plus parfaitement l'objet connu est dans le sujet connaissant, tant plus parfait est le mode de connaissance ». Or c'est le cas pour Dieu. Le mode d'être qu'ont en Lui tous les objets autres que Lui, est le mode le plus intime et le plus parfait qui se puisse concevoir. « Il s'ensuit donc que non seulement Dieu connaît que les choses autres que Lui sont en Lui ; mais par cela même qu'Il contient en Lui toutes choses, Il les connaît dans leur nature propre, et d'une manière d'autant plus parfaite qu'elles sont plus parfaitement contenues en Lui. »

L'*ad secundum* n'a aucune peine à montrer le sophisme de la seconde objection. Sans doute, il y a la même distance entre Dieu et la créature qu'entre la créature et Dieu. Seulement, dans un cas, on va de l'imparfait au parfait, tandis que dans l'autre on va du parfait à l'imparfait ; « l'essence de la créature », en effet, « se compare à l'essence divine comme l'acte imparfait au parfait. Et voilà pourquoi l'essence de la créature ne suffit pas à nous faire connaître l'essence divine ; mais l'inverse n'est pas vrai » ; car si l'imparfait ne peut pas nous donner une claire idée du parfait, le parfait nous peut faire connaître parfaitement l'imparfait.

L'*ad tertium* accorde qu'« une même chose ne peut pas être » au même titre ou « par mode d'adéquation, la raison de plusieurs choses qui sont diverses ». Mais elle pourra l'être, d'une, au titre de raison adéquate, et, des autres, au titre d'exemplaire suréminent où elles se trouvent toutes implicitement contenues. Dans le nombre dix sont contenus éminemment, et selon leurs raisons propres, tous les nombres inférieurs, bien que le nombre dix, en tant que nombre dix, ne corresponde pas à plusieurs nombres, mais à un seul, qui est précisément le nombre dix. Ainsi

en est-il de « l'essence divine ». Elle « est un quelque chose qui dépasse toutes les essences créées ». Toutes choses s'y trouveront donc contenues selon leur raison propre, bien que l'essence divine, en tant qu'essence divine, ne corresponde qu'à un seul qui est Dieu Lui-même. « Et donc elle pourra être prise comme la raison propre d'un chacun, selon qu'elle peut être en diverses manières participée ou imitée par les diverses créatures. »

Donc, Dieu connaît les choses autres que Lui; et Il les connaît parce qu'Il en est la cause; Il les connaît par son essence qui les contient toutes éminemment. Et parce qu'Il les contient toutes éminemment, c'est-à-dire qu'Il a ce qu'a chacune d'elles et plus encore, il s'ensuit qu'Il les connaît toutes selon leur être propre et selon ce qui les constitue chacune d'elles telles et telles. — Cette connaissance qu'a Dieu des choses qui ne sont pas Lui et de chacune d'elles, ne va-t-elle pas amener quelque imperfection dans son mode de connaître? Sa connaissance ne va-t-elle pas être successive, changeante, discursive? Et surtout ne va-t-elle pas faire Dieu dépendant, en quelque sorte, de ces objets qu'Il connaît? Ce sont les deux questions que nous allons examiner maintenant, toujours par rapport à l'objet secondaire de la science divine pris d'une façon générale.

Et d'abord la première.

Article VII.

Si la science de Dieu est discursive?

Trois objections tendent à prouver que la science de Dieu est discursive. — La première est le mot d'Aristote que nous avons déjà vu à la question 12, article 10; il s'agit de l'acte d'intelligence, ou de l'intellection, qui ne peut saisir qu'un objet à la fois. « Aristote, en effet, au deuxième livre des *Topiques* (ch. x, n. 11), déclare que si, d'une façon habituelle, nous pouvons connaître une multitude d'objets, nous ne pouvons, d'une façon actuelle, en connaître qu'un. Or, il est bien évident que la

science de Dieu n'est pas une science habituelle, mais une connaissance actuelle. Puis donc qu'Il connaît une foule d'objets, et Lui-même et tout ce qui n'est pas Lui, ainsi que nous l'avons montré (aux articles précédents, 2 et 5), il semble bien qu'il ne connaît pas tout d'un seul regard, mais qu'Il va de l'un à l'autre. » — La seconde objection en appelle à ceci que « Dieu connaît les autres choses par Lui-même, comme l'effet est connu par la cause. Mais connaître les effets par leurs causes, c'est procéder d'une façon discursive. Donc, la connaissance de Dieu est discursive ». — La troisième objection considère les effets créés, non plus dans leur ensemble et par rapport à la causalité divine, mais en tant que telle créature est l'effet de telle autre. « Dieu connaît chaque créature plus parfaitement que nous ne pouvons la connaître nous-mêmes. Or nous, dans les causes créées, nous connaissons leurs effets, et nous allons des unes aux autres. Il semble donc bien que la même chose doit être en Dieu. »

L'argument *sed contra* est un texte de saint Augustin fort bien choisi, disant, au traité *de la Trinité*, livre XV (ch. XIV) que *Dieu ne connaît pas les choses d'une connaissance partielle et détaillée comme si son regard devait aller d'ici là et de là ici, mais Il voit tout d'un seul regard.*

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous dire que « la science de Dieu ne comporte aucun *discursus* ». Puis il le prouve en examinant comment se produit pour nous le *discursus*. « Il se produit de deux manières. Ou bien, par mode de succession seulement; comme lorsqu'après avoir saisi un objet nous passons à la connaissance d'un autre. Ou bien, par mode de causalité; et c'est ainsi que par les principes nous arrivons à la connaissance des conclusions. — Le premier mode de *discursus* ne peut évidemment pas se trouver en Dieu. Plusieurs objets, en effet, que nous connaissons successivement, si nous les connaissons chacun en eux-mêmes » et par une espèce intelligible distincte, « seront connus simultanément, si nous les voyons en un même objet » et par une seule espèce intelligible « qui les contient; comme si par exemple nous saisissons les parties dans le tout, ou divers objets dans un même miroir. Puis donc, nous l'avons dit (art. 5), que Dieu voit tout en un

seul qui est Lui-même, il s'ensuit qu'Il voit tout simultanément et non pas d'une façon successive ». Il n'y a donc pas en Lui le premier mode de *discursus*. — « Mais ni le second non plus ne peut se trouver en Lui. » Et cela, pour deux raisons. « D'abord, parce que ce second *discursus* suppose le premier; on ne va, en effet, des principes aux conclusions, que parce qu'on n'avait pas saisi le tout d'un seul regard. Ensuite, parce qu'un tel *discursus* va du connu à l'inconnu. D'où il suit manifestement que le second était encore ignoré quand on connaissait le premier. Et, par conséquent, ce n'est pas *dans* le premier qu'on voit le second, mais *de lui* qu'on le tire. Le *discursus* se termine précisément quand, après avoir ramené les effets à leurs causes, le second est vu dans le premier », c'est-à-dire la conclusion dans le principe. « C'est alors que cesse le *discursus*. Puis donc que Dieu connaît toutes choses en Lui-même comme dans leur cause, il s'ensuit que sa connaissance ne saurait être discursive. »

L'*ad primum* observe que « l'acte d'intelligence peut rester parfaitement un en lui-même et connaître cependant plusieurs objets contenus et compris en un seul, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* rappelle en quel sens « Dieu est dit connaître les effets par leurs causes ». « Ce n'est pas en ce sens que par la cause connue d'abord, Dieu connaîtrait des effets préalablement inconnus; mais en ce sens qu'Il connaît les effets dans leur cause. Et il ne s'ensuit donc pas que sa connaissance soit discursive, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* accorde que sans aucun doute « Dieu connaît, bien mieux que nous, les effets des causes créées dans ces causes elles-mêmes. Mais sa connaissance à Lui n'est pas, comme la nôtre, causée, quand il s'agit des effets, par la connaissance des causes créées ». Il voit tous ces effets en tant que contenus dans leurs causes. Il a le terme du *discursus* sans avoir besoin de *discourir*. Par un simple et même acte Il embrasse tout, parce qu'Il voit tout par une seule et même espèce intelligible, en un seul et même Verbe. « Sa science n'est donc point discursive ».

La science de Dieu n'est pas discursive. Elle est totale, parfaite, simultanée. — Est-elle aussi indépendante? Peut-on dire que la science de Dieu soit indépendante de son objet au point de causer elle-même cet objet; ou bien faut-il dire qu'elle en dépend et qu'elle est causée par lui? Telle est la question qui se présente à nous maintenant et qui, en importance comme en fait, occupe vraiment le centre de toute la question actuelle. La science de Dieu est-elle cause des choses? C'est l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si la science de Dieu est cause des choses?

Trois objections veulent prouver que la science de Dieu n'est pas cause des choses. — La première est une parole d'Origène, disant expressément, dans son commentaire sur l'Épître *aux Romains* (livre VII, à propos du verset 30, chapitre 8) : « *Ce n'est pas parce que Dieu sait qu'une chose doit être, que cette chose sera; mais c'est parce qu'elle doit être, que Dieu sait, avant qu'elle soit, qu'elle sera* ». Cette formule d'Origène est la formule même des molinistes. — La seconde objection se tire de ce que « si la science de Dieu était cause des choses, comme cette science est éternelle, les choses aussi seraient de toute éternité; car, dès là qu'on pose la cause, il faut que l'effet s'ensuive ». — La troisième objection part de cette parole d'Aristote, au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; — Did., liv. IX, ch. I, n. 14) que « *le connaissable précède la connaissance et en est la mesure*. Puis donc que ce qui vient après et dépend d'une mesure ne saurait être la cause de ce qui le mesure et le précède, il s'ensuit que la science de Dieu ne peut pas être cause des choses ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de saint Augustin qui se trouve être la formule même du thomisme. C'est dans son traité *de la Trinité*, au quinzième livre (ch. XIII; et liv. VI, ch. X), que saint Augustin nous dit : *L'universalité des créatures*

et spirituelles et corporelles, ce n'est pas parce qu'elles sont que Dieu les connaît, mais elles sont parce qu'Il les connaît.

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « La science de Dieu est cause des choses ». Et remarquons que saint Thomas parle d'une façon absolue, sans restriction aucune. Il s'agit non pas de telles ou telles choses, mais de toutes. Tout ce qui est, de quelque façon que cela soit, Dieu le connaît, non pas parce que cela est, mais parce qu'Il en est cause. Nous sommes ici dans ce qui regarde l'objet secondaire de la science divine pris d'une façon générale. Et par conséquent ce que nous disons ici devra se retrouver en tout objet particulier. Donc, tout ce qui est, en quelque façon que cela soit, et qui tombe sous la connaissance de Dieu, tout cela est causé par la science de Dieu. Et « en effet, prouve saint Thomas, la science de Dieu est à toute chose créée ce qu'est aux œuvres d'art la science de l'artiste. Or, c'est la science de l'artiste qui cause l'œuvre d'art. L'artiste, en effet, agit par son intelligence. Il faudra donc que la forme de son intelligence », c'est-à-dire la science, « soit principe d'opération, comme la chaleur est le principe de la caléfaction. — Cependant, poursuit saint Thomas, il faut remarquer que la forme naturelle, si on la considère en tant que forme demeurant en celui à qui elle donne l'être, ne dit pas un principe d'action ; elle ne le dit que parce qu'elle a une tendance la portant à produire tel effet. De même pour la forme intelligible. Elle ne dit pas un principe d'action, du chef seulement qu'elle est dans un sujet intelligent ; il faut que lui soit adjointe l'inclination à produire tel effet, et cette inclination lui vient de la volonté. Dès là, en effet, que la forme intelligible vaut pour les extrêmes opposés, attendu que c'est par une même science qu'on les connaît, elle ne produirait jamais un effet déterminé, si elle n'était elle-même déterminée à cet effet par la faculté appétitive, comme il est dit au IXe livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 4 ; — Did., liv. VIII, ch. v, n. 3) ». Si donc il est vrai que Dieu cause toutes choses par son intelligence, il sera vrai qu'Il cause tout par sa science préalablement déterminée par la volonté, ainsi qu'il en est de l'homme d'art. « Or, que Dieu cause toutes choses par son intelligence, c'est évident, puisque son être est son acte de connaître.

Il est donc nécessaire que la science de Dieu soit cause des choses, en tant qu'elle a la volonté conjointe. Aussi bien la science de Dieu, en tant qu'elle est cause des choses, a-t-elle coutume d'être appelée science d'approbation. »

Il y a donc, en Dieu, deux sciences : l'une, primordiale, antérieure, absolue, et qui porte sur toutes choses en tant que l'essence divine les représente comme possibles, à titre d'imitations ou de participations d'elle-même ; l'autre, subséquente et qui ne vient qu'après un acte de volonté choisissant, parmi les possibles, tels et tels, de préférence à tels autres, pour les amener à l'être. La première a pour *medium* l'essence divine considérée d'une façon absolue ; la seconde a pour *medium* l'essence divine modifiée, dans sa raison de forme représentative, par un acte positif, déterminant, et antérieur à l'acte de l'intelligence, — de la volonté ; ce qui revient à dire, d'un mot tout à fait bien choisi, que la science d'approbation ou d'assentiment a, pour *medium*, le décret prédéterminant. — Or, c'est précisément ce décret ou cet acte positif de la volonté précédant l'acte de connaissance dans la seconde science, que les molinistes ne veulent pas admettre. Nous aurons bientôt à expliquer leur sentiment et à montrer ce qui le distingue du sentiment des thomistes.

L'*ad primum* explique d'une façon très ingénieuse la parole d'Origène. Saint Thomas commence par remarquer qu'en effet « la science toute seule, si on la prend séparément et sans tenir compte de l'acte de la volonté, ne peut pas avoir raison de cause, ainsi que nous l'avons dit » (au corps de l'article). Puis, il explique la formule d'Origène. Dire que Dieu connaît les choses *parce qu'elles* sont, peut avoir un double sens. Ou bien cela signifie que les *choses causent* la science de Dieu, c'est-à-dire que Dieu voit dans son essence *l'existence* de ces choses *préalablement à tout acte libre de sa part ;* et, la chose ainsi entendue, la proposition est inadmissible. Ou bien cela signifie simplement que si les choses sont, il *s'ensuit* que Dieu les connaît ; et cela est vrai. Il n'est pas, en effet, une seule chose qui existe et que Dieu ne connaisse. Mais si on demande *pourquoi* Dieu la *connaît*, il ne faudra pas dire : parce qu'elle existe ; au contraire, nous devrons dire : elle n'existe que parce que Dieu la connaît.

« Origène dit que *Dieu sait d'avance telles choses parce qu'elles doivent être*, dans le sens d'une causalité de conséquence, et non pas au sens d'une causalité d'être : *il suit*, en effet, si telles choses doivent être, que Dieu les connaît d'avance ; mais les choses qui doivent être ne sont pas *la cause* que Dieu les connaît. » Retenons bien cette distinction ; car, si on y avait pris garde, on n'aurait pas tant discuté à propos de l'article 13.

L'*ad secundum* exclut d'un mot l'objection qui voulait conclure à l'éternité du monde si nous posions que la *science éternelle* de Dieu est la cause des choses. Non, dit saint Thomas ; car si Dieu voit de toute éternité les choses qui sont, Il ne voit pas que les choses soient de toute éternité. Or, précisément parce que la science de Dieu est cause des choses, les choses ne sont que comme la science de Dieu voit qu'elles sont. « La science de Dieu est cause des choses selon que les choses sont dans la science. Or il n'a pas été dans la science de Dieu que les choses fussent depuis l'éternité. Et par conséquent, quand bien même la science de Dieu soit éternelle, il ne s'ensuit pas que les créatures soient depuis l'éternité. »

L'*ad tertium* est à noter. Il marque admirablement la différence qui existe entre la science de Dieu et la nôtre par rapport aux choses naturelles. « Les choses naturelles tiennent le milieu entre la science de Dieu et la nôtre. Notre science est causée par elles, c'est d'elles que nous la recevons ; tandis qu'elles sont causées par la science de Dieu. Et voilà pourquoi si les choses de la nature sont antérieures à notre science et la mesurent, la science de Dieu au contraire est antérieure à elles et se trouve être leur mesure. » C'est toujours l'exemple de l'homme d'art : « la maison, en effet, construite par l'architecte, occupe le milieu entre la science de ce dernier qui l'a bâtie, et la science du spectateur qui tire de la maison une fois faite la connaissance qu'il en a ». On ne prend pas assez garde à cette différence qui existe entre Dieu et nous, et que note ici saint Thomas. Si on le faisait, on se préserverait d'une foule d'erreurs. Nous voulons trop juger de Dieu et de son action, quand il s'agit des choses de la nature, comme il en est de nous par rapport à ces mêmes choses. Et qui sait si telles hypothèses fameuses qu'on a érigées en lois du

monde physique et qui veulent juger de l'action de Dieu dans le monde à la manière dont nous-mêmes y pouvons agir, ne sont pas de simples imaginations de notre esprit?

Dieu connaît les choses autres que Lui. Il les connaît en Lui-même, parce que toutes choses sont contenues dans sa vertu comme l'effet dans sa cause. Et parce que cette cause est transcendante, suréminente, contenant tout ce qui est en chacun des êtres particuliers et infiniment plus, il s'ensuit que Dieu voit tout en Lui d'une vue claire et distincte. Il voit tout d'une seule vue, parce qu'Il voit tout par une seule espèce intelligible qui n'est autre que son essence. Et c'est de cette vue, de cette connaissance portant sur des choses que la volonté divine a déterminées pour qu'elles passent à l'être, que proviennent et que découlent tous les êtres qui sont. — Voilà pour l'objet secondaire de la science de Dieu considéré d'une façon générale, et pour les qualités qui suivent à la science divine en raison de cet objet ainsi considéré. Mais comme il y a des difficultés spéciales qui s'attachent à certaines catégories d'objets, nous allons considérer ces objets en particulier et voir ce qu'il en est de la science de Dieu par rapport à eux. Et parce que les êtres ne sont connaissables que dans la mesure où ils sont, c'est évidemment en raison du manque d'être de certains objets que nous aurons à nous poser la question de savoir si Dieu les connaît ou si Dieu ne les connaît pas. D'abord, les êtres qui ne sont pas du tout (art. 9); puis les êtres qui sont, mais qui sont par mode de privation (art. 10); ensuite les êtres qui sont, et qui sont d'une façon positive, mais qui, dans leur être, ont un certain élément de potentialité, soit qu'on les prenne à part (art. 11), soit qu'on les prenne comme constituant un ensemble (art. 12); enfin les êtres qui sont destinés à être, mais qui ne sont pas encore, ni en eux-mêmes, ni dans leurs causes (art. 13).

Remarquons que saint Thomas n'aura pas à chercher maintenant d'où il vient que ces êtres *sont*. Ceci a été déterminé à l'article 8. Il est hors de discussion maintenant que tous les êtres qui sont, en quelque manière qu'ils soient, sont parce que la science de Dieu, présupposant un décret de la volonté, les a appelés à

l'être ; mais il s'agit de chercher si ces diverses catégories d'êtres dont nous venons de parler ont assez d'être, s'ils *sont* assez, s'ils ont reçu de la science divine assez d'être pour pouvoir *terminer* cette science. Voilà le vrai point de vue où nous allons nous trouver à partir de cet article 9. Et ceci est capital pour l'intelligence des articles qui vont suivre, surtout du fameux article 13. — Comment expliquer dès lors que le R. P. Billot, dans son commentaire de cette question, ait bouleversé l'ordre des articles et mis l'article 8 après l'article 13? Si un tel changement est toujours interdit quand il s'agit d'une question de saint Thomas, ici il ne va à rien moins qu'à fausser, en la dénaturant, la pensée du saint Docteur en un point de la plus haute importance.

Mais nous avions oublié de marquer la raison d'être des articles 14 et 15. L'article 14 s'enquiert d'une autre catégorie d'objets qui semblent emporter dans leur mode d'être certaines conditions qui les empêcheraient de terminer la science divine ; ce sont les *propositions*. Enfin l'article 15 examine si en raison de tous ces objets dont il a été parlé, la science divine ne serait pas, d'une certaine façon, muable, variable, changeante. Telles sont les questions que nous devons examiner maintenant, et qui se posent à nous dans le sens que nous avons dit.

Voyons d'abord la première.

Article IX.

Si Dieu a la science du non-être ?

Trois objections tendent à prouver que Dieu ne connaît pas le non-être. — La première se tire de « l'objet » de toute science et plus encore « de la science de Dieu », qui « ne peut être que le vrai. Or le vrai et l'être ne sont qu'un ». Donc, ce qui n'est pas n'est pas vrai, et par suite ne peut pas être connu. « Donc, la science de Dieu ne porte pas sur le non-être ». — La seconde objection rappelle que « toute science requiert une certaine similitude entre celui qui connaît et l'objet connu. Or, ce qui n'est pas

ne peut avoir aucune similitude avec Dieu qui est l'Être même. Donc, le non-être ne peut pas être connu de Dieu ». — La troisième objection s'appuie sur la conclusion de l'article 8. Nous avons dit que « la science de Dieu est cause de ce qu'Il connaît. Or, ce qui n'est pas ne peut pas avoir de cause. Donc, Dieu ne connaît pas le non-être ».

L'argument *sed contra* est le texte de saint Paul *aux Romains*, chap. IV (v. 17) : *Dieu appelle les choses qui ne sont pas, comme celles qui sont.*

Au corps de l'article, saint Thomas commence par poser une conclusion dans laquelle rentrera, à l'aide d'une distinction, ce qui fait l'objet de la question présente : « Dieu, nous dit-il, connaît tout ce qui est, quel que soit le mode d'être que cela ait. Or, ajoute-t-il, rien n'empêche que ce qui *n'est pas*, à prendre l'être d'une façon pure et simple, *soit cependant* en entendant l'*être* d'une certaine manière. Ainsi, il n'y a à être purement et simplement que les choses qui sont d'une façon actuelle. Mais ce qui n'est pas d'une façon actuelle, peut être en puissance, soit qu'on le considère par rapport à la puissance de Dieu ou à la puissance de la créature ; soit qu'il s'agisse de puissance active ou de puissance passive ; soit qu'il s'agisse de la puissance de penser ou d'imaginer ou de signifier en quelque façon qu'on l'entende ». Tout cela est d'une certaine manière, bien que cela ne soit pas au même titre, ou dans le sens pur et simple du mot. Donc, Dieu pourra connaître tout cela. « Quoi que ce soit qui peut être fait, pensé ou dit par la créature, et aussi tout ce qu'Il peut faire Lui-même, tout cela Dieu le connaît, bien que cela ne soit pas d'une façon actuelle. Et voilà en quel sens nous disons que Dieu connaît même ce qui n'est pas. »

« Il faut observer toutefois que parmi ces choses qui ne sont pas encore, il y a une certaine différence. Les unes, bien que n'étant pas présentement, ont cependant été ou seront. Celles-là, Dieu est dit les connaître de la *science de vision*. C'est qu'en effet l'intellection de Dieu, qui est son être, se mesure par l'éternité, qui, existant » simultanément, « sans aucune succession, comprend » et embrasse « tous les temps. Par conséquent, le regard de Dieu porte sur tous les temps, et sur tout ce qui est, en quel-

que temps que ce soit », ou à quelque moment que ce soit, de la durée, « comme en choses présentement existantes devant Lui. Et voilà pourquoi Il est dit les *voir*, selon que nous disons nous-mêmes *voir* les objets qui existent réellement et présentement en dehors de nous, ayant un être distinct du nôtre. Au contraire, il est des choses qui sont dans la puissance de Dieu ou de la créature, mais qui cependant ni ne sont, ni ne seront, ni n'ont été. Par rapport à elles, Dieu n'est plus dit avoir la science de vision, mais la science de *simple intelligence* » ou de simple intellection. Le médium de cette science de simple intellection, c'est l'essence divine prise d'une façon absolue ; le médium de la science de vision, c'est l'essence divine modifiée dans son être de forme représentative par le décret prédéterminant, ainsi qu'il a été expliqué à l'article précédent, puisqu'il s'agit, dans la science de vision, de ce qui est, a été ou sera, et que tout ce qui est, a été ou sera, est causé par la science de Dieu préalablement déterminée par la volonté.

Il n'y a pas trace, on le voit, dans cet enseignement de saint Thomas, de ce que les molinistes ont appelé, depuis, *la science moyenne*. Cette science moyenne avait pour prétexte d'expliquer la connaissance en Dieu des futuribles ; son vrai but était d'expliquer la connaissance de tous les futurs. On entend par *futuribles* ce qui, à prendre des causes libres ou contingentes en certaines conditions autres que celles où elles se sont trouvées, se serait produit ; par exemple, que : si la prédication du Christ avait eu lieu à Tyr et à Sidon, ces villes se seraient converties et auraient fait pénitence. Les molinistes disent que ce n'est là ni un objet de la *science de vision*, puisqu'en fait il n'a pas existé, ni un objet de *simple intellection*, puisque l'essence divine ne peut pas, à elle seule et indépendamment des conditions supposées autour des causes libres, en donner la connaissance, ou mieux parce que ce n'est pas un *simple possible*, le Christ l'affirmant comme une chose qui *aurait eu lieu*, si telle condition avait été remplie. C'est bien donc — quoiqu'ensuite elle ait été appliquée à la connaissance d'autres futurs — de l'attention portée aux futuribles qu'est née la science moyenne. Si nous n'avions que les futurs, même libres, la question pourrait s'éluder. Car, pour

Dieu, il n'y a pas de futurs. Et donc, comme nous le dirons à l'article 13, pas de difficulté à admettre qu'Il les connaisse, sans nuire à leur contingence ou à leur liberté. Mais les futuribles ne sont pas hors de leurs causes. Donc, impossible de donner pour eux la même explication. Ils ne tombent pas sous la science de vision. Et cependant Dieu les connaît. Il sait d'une science certaine qu'ils arriveraient. Ils sont donc déterminés dans la science divine. Ils ne sont pas de purs possibles. Ils débordent de la science de simple intellection. Il faut donc créer pour eux une autre science qui ne sera ni la science de vision, ni la science de simple intellection, qui sera pour ainsi dire entre les deux, et que nous appellerons, pour ce motif, la *science moyenne*.

Cette science moyenne s'expliquera non plus par la vue de l'essence divine considérée d'une façon absolue, comme pour la science de simple intellection, ni par la vue de l'essence divine modifiée dans son être de forme représentative par un décret prédéterminant de la volonté, ainsi que le veulent les thomistes. Elle s'expliquera *par la nature même des futuribles*. Et c'est ici le point précis où thomistes et molinistes se divisent et se séparent d'une façon irréductible en ce qui est de la science de Dieu.

Molina, le père du molinisme, appuyant sur le rapport qui unit les effets à leurs causes, soutient que Dieu voit tous les effets dans leurs causes ; c'est ce qu'il appelle la supercompréhension des causes. Suarez en appelle à l'incompossibilité des contradictoires. Le P. Billot, revenant à Molina et essayant de fortifier sa position, invoque la nature même des possibles. Sa pensée est assez subtile. Elle mérite quelque attention. « Dieu, nous dit-il, en voyant et en embrassant sa divine essence, voit du même coup tous les modes possibles dont elle peut être imitée ou participée. Par conséquent, le regard de Dieu se porte d'abord sur son essence, mais ensuite, et au travers de cette divine essence vue, sur tous les possibles et sur toutes les particularités, quelles qu'elles soient, qui les accompagnent. Il se porte donc sur chaque volonté pouvant être créée, selon qu'elle est telle volonté déterminée, distincte de toute autre volonté possible. De plus, et parce que le médium de sa connaissance est l'essence divine, qui, existant d'une existence totale et simultanée, em-

brasse toutes les durées possibles, il faut que chaque volonté pouvant être, et avec tout ce qui l'accompagne, soit atteinte par Dieu, dans son être présentiel, par rapport à n'importe quel instant de la durée possible à laquelle correspond l'éternité divine où Dieu la voit. Il est donc nécessaire que, selon l'ordre du présent au présent, tous les actes que cette volonté poserait, en quelque hypothèse qu'on se place, soient connus de Dieu; car chacun d'eux, en tant qu'il procède, par voie de contingence, du libre arbitre, plutôt que son contraire, *constitue un mode particulier dont la volonté en question imiterait imparfaitement la perfection et la liberté de Dieu.* Voilà la raison de la science des futuribles en Dieu. » (*De scientia Dei*, p. 203.) Et le P. Billot nous fait remarquer qu'il n'entend pas exclure des conditions accompagnant l'acte de la volonté libre dans l'ordre des possibles, les secours ou les motions de Dieu qui peuvent être nécessaires; tout ce qui entoure l'acte de volonté libre, quand il est, tout cela le P. Billot le requiert dans l'ordre des possibles; sauf, bien entendu, qu'il exclut absolument, comme tous les molinistes, toute motion ou tout acte de volonté divine prédéterminant l'acte de la volonté créée. (*Ibid.*, p. 207.)

Cette dernière remarque du P. Billot nous dispense d'aller chercher bien loin la réfutation de son système ou plutôt du système tout entier de la science moyenne. Il veut que Dieu connaisse tous les possibles, et pour juger des possibles il considère ce qui est réel. Il est évident, en effet, que ce qui existe réellement, et tel qu'il existe, pouvait être avant d'exister. Par conséquent, Dieu, qui connaît tous les possibles, connaissait ce qui est maintenant avant que cela fût, et même, à supposer que cela n'eût jamais existé, comme cependant cela pouvait être, puisqu'en fait cela a été, Dieu l'aurait connu. Et c'est dans cette connaissance transcendante des possibles, comprenant et les purs possibles, et ce qui est maintenant, mais qui était possible avant d'être, et ce qui aurait été en d'autres circonstances mais ne sera pas, c'est dans cette connaissance transcendante que le P. Billot et, au fond, tous les molinistes, font consister le dernier mot de la science de Dieu, à l'exclusion de tout décret prédéterminant.

A cela nous répondons d'un seul mot. Que faut-il pour que

des effets ou des actes de volonté libre qui existent réellement et en fait, existent? Suffit-il de la volonté libre créée, même entourée de toutes les circonstances et de tous les secours, y compris les secours divins les plus nombreux et les plus puissants, à l'exclusion toutefois de la prémotion, au sens de motion prédéterminante, de Dieu? Si oui, la thèse du P. Billot peut s'admettre. Si non, cette thèse ne tient pas. Or, tandis que le P. Billot et les molinistes disent oui, les thomistes disent non. Et nous aurons maintes fois, dans la suite, l'occasion d'appuyer sur la négation thomiste et sur ses preuves. Qu'il nous suffise, pour le moment, d'indiquer que le seul reproche fait ici par le P. Billot à la motion prédéterminante des thomistes, c'est qu'elle détruit la liberté humaine. Et nous la connaissons assurément cette objection. Elle ne date pas du P. Billot. On y a répondu mille fois. Nous y répondrons de nouveau avec saint Thomas. Rappelons d'ores et déjà qu'elle n'a une valeur apparente que parce qu'elle suppose une fausse notion de la liberté : la liberté au sens *d'indépendance*, au lieu de la liberté au sens de *maîtrise sur son acte*. Mais passons. Nous y reviendrons en son lieu.

Résumons en quelques mots ce qui a trait à la connaissance des possibles, en Dieu, et aussi à la connaissance des possibles qui seront réalisés, ou des futurs, et des possibles qui ne seront pas réalisés mais qui l'auraient été dans d'autres circonstances, ou des futuribles.

L'essence divine représente à Dieu tous les possibles. Parmi ces possibles, il en est qui seront. Dieu les voit comme étant, dans son décret prédéterminant. — Tel est le système thomiste réduit à sa plus simple expression et qui est, à n'en pas douter, la pensée de saint Thomas (art. 8 et 9).

Ainsi formulé, il est, du reste, ou il peut être accepté, il doit même l'être, par tout le monde, sans en excepter les molinistes. Il est clair, en effet, que rien ne passe à l'être sans la volonté de Dieu déterminant que telle chose sera plutôt que telle autre qui aussi aurait pu être et ne sera pas. Mais où l'on se divise, c'est sur la manière d'entendre ou de préciser cette formule. Si telle chose est ou même tel acte, tel acte libre, plutôt que tel autre, c'est bien parce que la volonté de Dieu sera intervenue. Mais où,

quand, comment intervient-elle et quel est son influx sur la réalité de cette chose ou de cet acte?

Les thomistes disent : l'influx de la volonté divine tombe *immédiatement* sur tout, même sur l'acte libre; et si tel acte libre est déterminément plutôt que tel autre, c'est-à-dire s'il procède de telle cause d'où pourrait aussi procéder un autre acte dans les mêmes circonstances, c'est, en dernière analyse, parce que la volonté divine tombant immédiatement sur cet acte, fait que cet acte est, par mode de cause positive et immédiate s'il s'agit du bien, par mode de cause permissive et médiate ou indirecte s'il s'agit du mal. Et parce que, *avant que cet acte soit*, il n'est pas plus déterminément lié à sa cause que l'acte contraire (quand il s'agit d'une cause libre ou contingente — et nous établirons ceci à l'article 13), il s'ensuit que Dieu ne le peut voir comme déterminément lié à sa cause, que s'Il le voit, non pas comme pouvant être, ou dans l'ordre des possibles, mais comme étant ou devant être en fait. Et comme s'il est, ou s'il serait (futuribles), c'est, en dernière analyse, parce que la volonté divine a prédéterminé qu'il serait ou qu'il eût été, il s'ensuit que c'est dans son décret prédéterminant que Dieu le connaît.

Les molinistes disent : Dieu voit tous les possibles. Parmi ces possibles, il est *telle série de circonstances* dans laquelle telle cause libre produirait tel acte déterminé plutôt que tel autre. Dieu, qui connaît toutes les causes libres et toutes les séries de circonstances où elles pourraient se trouver, *choisit et prédétermine* que telle série sera plutôt que telle autre. Il voit donc que tel acte sera plutôt que tel autre dans son décret, prédéterminant non pas l'acte lui-même — et c'est le point précis où ils se séparent des thomistes — mais que telle série sera plutôt que telle autre. Le décret n'influe pas *immédiatement* sur l'acte lui-même; il n'influe immédiatement que sur la série. Et, par suite, il n'est pas le médium où Dieu voit la détermination de cet acte par rapport à sa cause prochaine. Ce médium est la nature de la cause, ou l'ensemble des circonstances, ou encore l'incompossibilité des deux contradictoires. Le décret n'est que le médium où Dieu voit que la série sera ou serait. Mais Dieu *avait vu déterminément* l'acte dans la série possible, antérieurement à ce

décret *prédéterminant l'existence de la série*. Il l'avait vu dans la supercompréhension de la cause seconde (Molina), aidée du reste ou même prévenue de tels ou tels secours hypothétiques venus de Lui (Billot), ou dans la vérité de la contradictoire (Suarez). Et c'est cela qui s'appelle la science moyenne.

Nous répondons que cette *présence déterminée* dans telle série de possibles, antérieurement à tout décret porté par Dieu, d'un acte libre ou d'une chose contingente, est une chimère; attendu qu'il est de *l'essence* de l'acte libre ou de l'effet contingent, de pouvoir être ou n'être pas, *quelles que soient les circonstances* dans lesquelles la cause seconde peut se trouver. Il s'ensuivrait que les circonstances *lient nécessairement* à la cause seconde l'acte libre ou l'effet contingent. Et cela même est la destruction de toute liberté et de toute contingence. Si nous ne regardons que la cause seconde, quelle que soit cette cause et en quelles circonstances qu'on la suppose, — s'il s'agit d'une cause libre ou contingente, elle n'a, avec tel acte, qu'un rapport contingent : tant que l'acte n'est pas, il peut ne pas être; rien ne le lie déterminément à sa cause. Et donc, à ne le voir que dans cette cause, pour si entourée de secours que vous la supposiez, même divins (à moins que vous n'admettiez que telle grâce porte déterminément tel acte avec elle-même — et cela, *que tous les thomistes admettent, nul moliniste ne l'admet*), — il est impossible d'affirmer d'une façon certaine le rapport de cet acte comme lié déterminément à sa cause, plutôt que tel autre. Puis donc que Dieu le voit déterminément, et qu'Il ne peut pas le voir, s'il s'agit des futuribles, selon qu'il est en dehors de ses causes, ni selon qu'il est dans sa cause prochaine, il s'ensuit qu'Il ne le peut voir déterminément que dans sa causalité à Lui, considérée comme cause positive, s'il s'agit du bien, ou comme cause permissive, s'il s'agit du mal. — Et donc, nul doute possible : pour les futuribles, c'est dans son décret prédéterminant, et uniquement là, que Dieu les connaît ; — nullement dans la science moyenne. — Quant aux futurs absolus, Dieu les voit selon qu'ils sont en dehors de leurs causes, puisqu'il n'y a pas de futur pour Lui. Mais Il les voit aussi et toujours dans son décret prédéterminant. Car eux ont ce double mode d'être, ou plutôt ils son

déterminément à un double titre : et parce qu'ils sont en eux-mêmes ; et parce qu'ils sont dans le décret prédéterminant. Seulement, ils ne sont en eux-mêmes que parce qu'ils sont dans le décret prédéterminant. Si donc Dieu les voit de la science de vision selon qu'ils sont en eux-mêmes, ce n'est pas qu'Il ait pour cette science et cette vision un médium nouveau. C'est toujours son essence, mais non pas son essence considérée d'une façon absolue comme dans les purs possibles, ou modifiée dans son être de forme représentative par un décret hypothétique d'existence qu'Il aurait porté mais qu'Il n'a pas porté, en effet, comme pour les futuribles ; c'est son essence modifiée par un décret réellement porté.

Revenons maintenant à la lettre de saint Thomas.

L'*ad primum* répond que, sans doute, le vrai seul est l'objet de l'intelligence et que le vrai se confond avec l'être ; mais rien n'empêche que ce qui n'est pas d'une façon pure et simple, soit cependant d'une certaine manière, et qu'ainsi il ne soit vrai. « Les choses qui ne sont pas d'une façon actuelle, participent au vrai en tant qu'elles sont d'une façon potentielle ; il est vrai, en effet, qu'elles sont en puissance ; et, à ce titre, elles sont connues de Dieu. »

L'*ad secundum* observe que les possibles ont leur similitude en Dieu, non pas comme *imitant* au dehors l'essence divine, mais comme la *pouvant imiter*, s'il plaisait à Dieu de les appeler à l'existence. « Parce que Dieu est l'Être même, chaque être est dans la mesure même où il participe la similitude de Dieu ; c'est ainsi qu'un être est chaud, dans la mesure où il participe la chaleur. Et de là vient que les êtres qui *sont en puissance*, bien qu'ils *ne soient pas en acte*, sont connus de Dieu ».

L'*ad tertium* est vraiment d'or. Saint Thomas nous y répète que sans doute « la science de Dieu est cause des choses » ; mais comment ? « par la volonté qui lui est adjointe ». Donc, si nous la présupposons à cet acte de volonté, et c'est le cas pour la science de simple intellection, elle ne causera pas l'objet qu'elle connaît. Il s'ensuit qu'elle ne le connaîtra pas comme existant, mais seulement comme pouvant exister ou comme ayant pu exister s'il plaisait à la volonté divine ou s'il lui avait plu de

ne pas le laisser dans le néant, mais de l'appeler à l'être. « Il n'est donc pas nécessaire que tout ce que Dieu connaît, soit, ait été, ou doive être ; *il n'y a que ce qu'Il veut ou permet* ». Retenons bien ces deux mots : cela seul tombe sous la science de vision, qui est parce que Dieu le veut ou le permet. Et il est donc bien manifeste que le médium de la science divine, pour tout objet qui rentre dans la science de vision, est l'essence divine modifiée dans son être de forme représentative par un décret de Dieu prédéterminant, approbatif et positif, s'il s'agit du bien, improbatif, mais permissif, s'il s'agit du mal. Tout le reste appartient à la science de simple intellection. « Il n'est pas dans la science de Dieu que cela soit, mais que cela pourrait être » ou aurait pu être, ou même, pour les futuribles, aurait été, dans un autre ordre de choses que Dieu aurait pu établir, mais qu'Il n'a pas établi en fait[1].

Les choses qui ne sont pas en fait, qui n'ont pas été et qui ne seront pas, mais qui auraient pu être, Dieu les connaît ; Il les connaît comme possibles. Voilà pour la science de Dieu en ce qui est de ses rapports avec le non-être. — Que penser maintenant de cette science par rapport à la privation, au mal. Dieu connaît-Il le mal? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

1. Un fervent disciple de Capréolus, le Dr Jean Ude, veut que, pour Capréolus, les futuribles soient objet de science de vision (cf. *Revue Thomiste*, t. XIII, p. 546). Si par objet de science de vision on entend tout ce qui est déterminé dans son être, les futuribles le sont en effet. Mais par objet de science de vision, on entend plutôt ce qui est, a été, ou sera; et les futuribles ne peuvent être considérés comme tels. D'ailleurs, c'est là une question très secondaire. Ce qui importe, c'est de préciser le médium où Dieu connaît les futuribles. Or, ce médium n'est pas l'essence divine antérieurement à tout décret, même hypothétique, de la volonté divine, ainsi que le veulent les molinistes; c'est, comme l'enseignent tous les thomistes, d'après saint Thomas, le décret prédéterminant conditionnel par lequel Dieu a fixé que dans telles circonstances Il aurait voulu ou permis que telle chose fût.

Article X.

Si Dieu connaît le mal?

Nous avons ici quatre objections. — La première est tirée d'une parole d'Aristote, au 3me livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 5; cf. Averroès, com. 25; — de saint Thomas, leç. 11), disant qu' « une intelligence qui n'est pas en puissance ne peut pas connaître la privation. Or, le mal est la *privation du bien*, ainsi que s'exprime saint Augustin (dans ses *Confessions*, liv. III, ch. VII; et dans l'*Enchiridion*, ch. XI). Donc, et puisque l'intelligence divine n'est jamais en puissance, mais toujours en acte, comme il a été démontré (article 2 de cette question), il semble bien que Dieu ne connaît pas le mal. » — La seconde objection est fournie par la doctrine de l'article 8. « Toute science est cause de son objet ou est causée par lui. Or, la science de Dieu, ni n'est cause du mal, ni n'est causée par lui. Donc, la science de Dieu ne porte pas sur le mal. » — La troisième objection dit qu'une chose n'est connue que par sa similitude ou par son contraire »; l'homme est connu par son image, les ténèbres par la lumière. « Or, tout ce que Dieu connaît, Il le connaît par son essence, ainsi qu'il a été démontré (art. 2 et 5). D'autre part, l'essence divine n'est pas la similitude du mal; et le mal non plus n'est pas contraire à elle; car l'essence divine n'a pas de contraire, comme dit saint Augustin, au 12me livre *de la Cité de Dieu* (ch. II). Donc, Dieu ne connaît pas le mal ». — La quatrième objection se tire de la réponse probable qu'on fera aux trois objections précédentes. On dira peut-être que le mal n'est pas connu par lui-même, qu'il est connu par le bien dont il prive. Oui; mais « connaître une chose par une autre, et non par elle-même, est la connaître d'une façon imparfaite. Si donc le mal n'est pas connu de Dieu par lui-même, et cela ne peut pas être, puisque, l'objet connu devant être dans le sujet connaissant, il s'ensuivrait que le mal serait en Dieu, il ne pourra être connu que par un autre, c'est-à-dire par le bien, et il s'ensuivra qu'il

sera connu de Dieu imparfaitement; et cela non plus ne peut pas être, car aucune connaissance en Dieu ne saurait être imparfaite. Donc, la science de Dieu ne porte pas sur le mal ».

L'argument *sed contra* est un texte admirablement choisi du livre des *Proverbes*, chap. XV (v. 11) : *L'enfer et la perdition sont à nu devant Dieu.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous répond : « Quiconque connaît parfaitement une chose doit connaître tout ce qui peut arriver à cette chose. Or, il est certains biens auxquels il peut arriver qu'ils soient corrompus par le mal. Par conséquent, Dieu ne connaîtrait pas parfaitement tous les biens, s'Il ne connaissait aussi le mal ». Il le connaît donc nécessairement. Que si vous demandez comment et où Dieu peut ainsi connaître le mal, la réponse est facile. « Une chose est connaissable dans la mesure où elle est. Or, l'*être* du mal consiste précisément en ce qu'il est la privation du bien. Donc, par cela même qu'Il connaît le bien, Dieu connaît aussi le mal »; Il connaît le mal par le bien dont le mal prive; « c'est ainsi que par la lumière on connaît les ténèbres ». Le mal étant un manque de bien, comme les ténèbres sont le manque de lumière, on connaîtra le mal par le bien qui manque. « D'où saint Denys a pu dire, au chap. VII des *Noms divins*, que Dieu *tire de Lui-même la vue des ténèbres, ne tirant pas d'ailleurs que de la lumière cette vue des ténèbres* ». Remarquons à nouveau que saint Thomas ne cherche pas ici le médium de la connaissance divine par rapport à cet objet particulier qu'est le mal. Cet objet, comme tous les autres, a pour médium l'essence divine.

Dieu voit tout par une seule et même espèce intelligible qui est son essence. Et son essence lui représente tout, ainsi que nous l'a montré saint Thomas, parce qu'elle lui représente son infinie vertu sans laquelle rien n'est ni ne peut être. C'est donc dans *son infinie vertu* que Dieu voit tout. Mais cette infinie vertu se peut considérer d'une double manière : ou comme pouvant s'exercer; ou comme devant s'exercer ou s'exerçant en fait. Dans le premier cas, elle représente les possibles; dans le second, les réalités. Or, soit pour les possibles, soit pour les réalités, la vertu divine se peut considérer, ou bien *comme agissant*

seule, ou bien comme *instituant, sous elle, un ordre de causes secondes et dépendantes.* Toute seule, elle ne pourrait représenter que le bien. Jointe aux causes secondes, elle pourra représenter aussi et faire connaître le mal, selon qu'elle apparaîtra *pouvant permettre ou permettant de fait la défaillance réelle de telle cause seconde défectible* (quand il s'agit du mal moral), ou même pouvant instituer ou instituant tel ordre de causes qui entraînera, soit l'amoindrissement, soit l'anéantissement, ou la disparition, d'un être inférieur au profit d'un être supérieur (quand il s'agit du mal physique), ou la privation, par mode de châtiment, d'une perfection requise ou promise (quand il s'agit de la peine due au péché).

Il demeurait donc déjà établi, en vertu de l'article 8, que le mal, s'il pouvait être connu, serait connu par l'essence divine modifiée ou modifiable, dans son être de forme représentative, par le décret prédéterminant et permissif. Et la question était de savoir précisément, en cet article 10, si, dans ce médium de l'essence divine, le mal pouvait se trouver et, par conséquent, s'il pouvait *terminer* l'acte de connaissance en Dieu. Oui; nous a dit saint Thomas; car le mal a un certain être; *il est la privation d'un bien:* et, par suite, en connaissant *un bien selon qu'il n'est pas et qu'il devrait être*, Dieu aura la connaissance du mal.

Or, que le mal puisse être, ou qu'il soit, c'est-à-dire qu'un bien qui devrait être ne soit pas, la cause en est, comme nous l'indique ici saint Thomas (au corps de l'article), qu'*il est ou qu'il peut être des biens auxquels il peut arriver d'être gâtés*, c'est-à-dire de n'avoir pas la perfection qu'ils devraient avoir. S'il n'y avait ou s'il ne pouvait y avoir que Dieu, Bien infini, le mal ni ne serait ni ne pourrait être. Mais tout bien créé par Dieu est un bien fini et par là même un bien composé — composé quelquefois jusque dans sa substance, comme dans les êtres matériels, ou, du moins, d'être et d'essence, de substance et d'accidents, comme dans les êtres spirituels. Étant composé, il pourra ou n'avoir pas ou perdre, soit par sa faute, comme dans les causes libres, soit par le jeu des causes naturelles agissant sous l'influx de la cause première qui ordonne tout au bien de

l'ensemble, en tout ou en partie, ce qui constitue sa perfection. Le mal est donc possible, il peut affecter tout bien créé. Et parce que Dieu connaît à fond tout bien créé ou créable, qu'Il sait, par conséquent, tout ce qui peut l'affecter ou tout ce qui l'affectera, il ne se peut pas qu'Il ne connaisse le mal, quel qu'il soit ou qu'il puisse être.

On demandera, peut-être, poussant jusqu'au bout d'elle-même cette question du mal connu par Dieu, comment Dieu peut connaître que tel mal affectera tel bien, lorsqu'il s'agit des causes libres et du mal moral. Que Dieu connaisse le mal qui peut affecter un bien créé, lorsque ce mal est pour ainsi dire fatal, soit qu'il découle nécessairement de la constitution de cet être, comme la dissolution pour les êtres composés d'éléments contraires, soit qu'il résulte du jeu normal ou miraculeux des causes secondes agissant et réagissant l'une sur l'autre, rien de plus facile à entendre. Mais le mal moral, le péché, qui provient de la cause libre, comment expliquer que Dieu le connaisse ? Ici, il faut distinguer entre l'ordre des possibles et l'ordre des réalités. Dans l'ordre des possibles, et à ne considérer que la cause libre, même entourée de tous les secours hypothétiques, grâces prévenantes ou assistantes pour si pressantes qu'on les suppose (à la seule exception de la grâce efficace), nul ne peut dire ou connaître, et Dieu Lui-même ne le pourrait pas, si la créature libre défaillerait ou ne défaillerait pas. La seule chose qui soit vraie, et que, par conséquent, Dieu connaisse, c'est que, même entourée de tous ces secours, la créature libre peut défaillir, comme aussi elle peut ne défaillir pas. Mais la cause libre n'est pas seule ou indépendante. Elle est cause seconde, dépendant, par conséquent, dans son action, de la cause première. Par conséquent, son vouloir, pour si libre qu'on le suppose, n'étant qu'un vouloir second, *s'il doit être en fait, devra être précédé du vouloir divin*. Or, Dieu est maître de son vouloir. Il sait s'Il voudra ou s'Il voudrait. Et *c'est dans cette connaissance de sa volonté à Lui* qu'Il sait si la cause libre qui pourrait défaillir ou ne défaillir pas, défaudrait ou ne défaudrait pas en réalité. Elle ne défaudrait pas et elle poserait très librement l'acte bon, si sa volonté était qu'elle pose l'acte bon et qu'elle ne défaille pas. Elle défau-

drait, au contraire, et elle poserait l'acte mauvais, si sa volonté était *de permettre* qu'elle pose l'acte mauvais et qu'elle défaille. C'est dans sa *volonté positive* qu'il voit déterminément l'*acte bon* de la créature indéterminée par elle-même; et c'est dans sa *volonté permissive* qu'Il voit l'*acte mauvais*, qui n'était pas nécessairement dans la cause elle-même, puisque cette cause est supposée libre. — Dans l'ordre des réalités, il n'y a aucune difficulté, comme nous le verrons à l'article 13, puisque déjà l'acte n'est plus considéré comme possible ou comme futur, mais comme actuellement existant hors de sa cause. — Tel est le dernier mot de saint Thomas, que nous retrouverons sans cesse dans la suite de sa doctrine, sur cette grave question de la connaissance du mal par Dieu. Et c'est le seul qui soit à même de satisfaire nos esprits, bien qu'il laisse un coin de voile sur ce qui sera toujours, pour nous, dans cette vie, un mystère!

L'*ad primum* explique la parole d'Aristote en ce sens qu'« une intelligence qui n'est pas en puissance ne connaît pas la privation par une privation qui soit en elle. Et cela concorde avec ce qu'Aristote dit un peu plus haut (à l'endroit cité dans l'objection), que le point, et tout ce qui est indivisible, se connaît par la privation de la division. La raison en est que les formes simples et indivisibles ne sont pas actuellement dans notre intelligence; elles n'y sont qu'en puissance. Si, en effet, elles étaient dans notre intelligence d'une façon actuelle, on ne les connaîtrait pas par la privation. C'est ainsi que les choses simples sont connues par les substances séparées. Dieu donc ne connaît pas le mal par une privation qui existerait en Lui, mais par le bien opposé » à ce mal.

L'*ad secundum* accorde que « la science de Dieu n'est pas cause du mal; mais elle est cause du bien par lequel le mal est connu ».

L'*ad tertium* fait observer que « si le mal n'est pas opposé à l'essence divine que le mal ne saurait corrompre, il s'oppose cependant aux effets produits par Dieu; effets qu'Il connaît par son essence, et en les connaissant, Il connaît le mal qui leur est opposé ». Cette réponse confirme tout ce que nous avons dit sur la manière dont Dieu connaît toutes choses et, en particulier, le mal.

L'*ad quartum* écarte d'un mot la quatrième objection. Cette objection ne porterait que « si le mal pouvait être connu par lui-même »; alors, en effet, « ce serait le connaître imparfaitement que de le connaître seulement par un autre ». Mais s'il peut seulement être connu en raison d'un autre, le connaître en raison de cet autre est le connaître parfaitement, puisque c'est le connaître autant qu'il peut être connu. « Or le mal n'est pas connaissable par lui-même; parce qu'il est de l'essence du mal, *d'être la privation du bien*. Et, par suite, il ne peut être défini ni connu que par le bien. »

Dieu connaît le mal, et Il le connaît en raison du bien dont ce mal est la privation. Il connaît tout ce qui peut arriver à une créature et tout ce que la créature peut faire. Or, il peut arriver à la créature une infinité d'accidents qui la priveront de son être en tout ou en partie; de même il est une infinité de choses que la créature peut faire, soit en bien, soit en mal. Dieu connaît tous ces possibles dans son essence; c'est par sa science de simple intellection qu'Il les connaît d'abord. Puis, de ces possibles, Dieu en choisit certains, selon qu'il lui plaît, et Il marque que ces possibles déterminés arriveront à l'être. S'il s'agit d'un bien, Dieu le voudra; s'il s'agit d'un mal, Il le permettra; et c'est dans cette résolution où Il est de le vouloir ou de le permettre, qu'Il en connaît la réelle existence. — Une autre question se pose à nous dans cette recherche de la science divine en raison de telle ou telle catégorie d'objets. Les choses qui sont, et qui sont d'une façon positive, mais qui dans leur être ont un élément potentiel, peuvent-elles être connues de Dieu? D'abord, à les prendre à part; puis, en les prenant comme formant un ensemble. — A les prendre à part : les êtres particuliers peuvent-ils être connus de Dieu? C'est l'objet de l'article suivant.

Article XI.

Si Dieu connaît le singulier?

Trois objections fort intéressantes tendent à prouver que Dieu ne connaît pas le singulier. — La première se tire du mode de connaître qui est propre à l'intelligence. « L'intelligence » se distingue précisément du sens, « même dans l'homme, en ce que, à cause de son immatérialité, elle ne saisit pas le singulier; Aristote avait déjà dit, au deuxième livre *de l'Ame* (ch. v, n. 6; — de S. Th., leç. 12; — Cf. 1er livre des *Physiques*, ch. v, n. 9.; — de S. Th., leç. 10), que *la raison saisit l'universel, et le sens le singulier*. Puis donc que l'intelligence divine est bien autrement immatérielle que notre intelligence, il s'ensuit que Dieu ne saurait connaître le singulier ». — La seconde objection se tire de ce que les choses à l'état d'abstraction ne sont déjà plus dans la catégorie du singulier et du particulier. Aussi voyons-nous que « chez nous il n'y a à pouvoir connaître le singulier que ces seules facultés qui reçoivent les espèces » ou les images « non abstraites des conditions matérielles ». Puis donc qu'en Dieu les choses connues s'y trouvent à un souverain degré d'abstraction, éloignées de toute matérialité, il s'ensuit que Dieu ne peut pas connaître le singulier ». — La troisième objection rappelle que « toute connaissance se fait par une certaine similitude » de l'objet connu dans le sujet connaissant. « Or, on ne voit pas comment le singulier, en tant que singulier, pourrait avoir sa similitude en Dieu. Le principe » de l'individuation ou « du singulier, en effet, n'est autre que la matière qui, n'étant que puissance pure, est absolument dissemblable à Dieu l'acte pur. Donc Dieu ne peut pas connaître le singulier », e particulier, le concret.

L'argument *sed contra* est encore un texte de l'Écriture. Il est emprunté au livre des *Proverbes*, chap. xvi (v. 2). Saint Thomas le cite d'après une ancienne leçon qui le rendrait probant : « toutes les voies *des hommes* sont à découvert devant

ses yeux ». Mais le texte actuel de la *Vulgate* et le texte hébreu donnent un autre sens. Nous avons le singulier au lieu du pluriel; et le verset doit s'entendre non pas de Dieu mais de l'homme. Le sens est que « tout ce que l'homme fait paraît bon à ses yeux », tandis qu'il se peut, comme le montre le verset suivant, que Dieu le réprouve; car « Dieu pèse les esprits ». Mais peu importe cette variante, pour notre thèse; puisque si les actes que l'homme fait et qui lui paraissent bons à lui peuvent être réprouvés de Dieu, c'est donc que Dieu les connaît. Donc Dieu connaît le singulier et le particulier.

Au corps de l'article, saint Thomas fait trois choses. Il affirme, dès le début, que « Dieu connaît le singulier »; puis, il le prouve; et enfin, il recherche le mode de cette connaissance. Il prouve le fait par cette simple considération exposée et démontrée plus haut (q. 4, art. 2), que « tout ce que nous trouvons de perfections dans les créatures, préexiste en Dieu d'une façon plus excellente. Or, de connaître le singulier est une perfection qui nous appartient ». Il ne se peut « donc » pas que cette perfection ne soit pas en Dieu; et « il est nécessaire que Dieu connaisse le singulier ». C'est si vrai, qu'Aristote lui-même — on l'a voulu nier, mais saint Thomas est formel ici — « Aristote tient pour une chose inacceptable, qu'il soit des choses connues de nous et que Dieu ne connaisse pas. Il argue de cela contre Empédocle (philosophe grec, d'Agrigente, qui vivait vers 440 avant Jésus-Christ), dans son 1er livre *de l'Ame* (ch. v, n. 10; — de S. Th., leç. 12) et au 3me livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 11; — Did., liv. II, ch. iv, n. 15). Il dit que si Dieu ignorait la discorde », comme le voulait Empédocle, « Il serait bien peu sage »; Il ne le serait plus au souverain degré; et Il serait même, en ce point, moins heureux que nous; ce qui est inadmissible. Donc, Dieu connaît tout ce que nous connaissons, et, par conséquent, le singulier et le particulier. Seulement cette connaissance du singulier est en Dieu d'une façon plus parfaite. « Les perfections, en effet, qui sont dans les êtres inférieurs par mode de division, existent en Dieu à l'état simple et uni. Il s'ensuit qu'au contraire de nous qui connaissons le singulier et le matériel par une faculté, et, par une autre faculté,

l'universel et l'immatériel, Dieu connaît l'un et l'autre par sa simple intelligence. » Dieu donc, par son intelligence seule, connaît le singulier aussi bien et infiniment mieux que nous par le sens.

Il est vrai que ceci semblait entraîner pour Dieu de grands inconvénients. Il fallait mettre l'intelligence divine en relation avec la matière qui est le principe de l'individuation. « D'aucuns », espérant peut-être tourner la difficulté, et « voulant montrer » cependant « comment Dieu pouvait connaître le singulier, ont dit qu'Il le connaissait par ses causes universelles », et non pas précisément dans son être à lui, qui est un être matériel. « Et ils donnaient un exemple. Ils disaient que c'était comme si un astronome qui connaîtrait tous les mouvements universels des corps célestes, annonçait d'avance toutes les éclipses futures »; il ne verrait pas ces éclipses en elles-mêmes; il les verrait dans leurs causes universelles. Mais saint Thomas se hâte de nous dire que « cela ne peut pas suffire. C'est qu'en effet les êtres singuliers tirent des causes universelles certaines formes ou certaines vertus, qui, pour tant qu'on les combine ensemble, ne sont individuées que par *telle portion déterminée de matière*. Aussi bien, celui qui ne connaîtrait Socrate que parce qu'il est blanc ou parce qu'il est le fils de Sophronisce, ou par toute autre chose de ce genre qu'on dirait de lui, ne le connaîtrait pas en tant qu'il est » lui, en tant qu'il est « cet homme ». Et cela, parce qu'il peut y avoir plusieurs *blancs* et même plusieurs fils de Sophronisce; ce qui ne peut pas être multiple, c'est *cette portion de matière*, qui se distingue et distingue tout ce qui est en elle de ce qui n'est pas elle. Ce premier mode d'explication est donc insuffisant; « selon lui, Dieu ne connaîtrait pas le singulier dans sa singularité », dans son individualité. — On a essayé d'une autre explication. « D'autres ont dit que Dieu connaissait le singulier en appliquant les causes universelles aux faits particuliers. Cette explication est nulle, dit saint Thomas; car nul ne peut appliquer une chose à une autre s'il ne connaît cette autre; et donc l'application dont on parle ne peut pas être la raison de connaître le particulier; elle suppose au contraire cette connaissance. »

« Et c'est pourquoi, ajoute le saint Docteur, nous devons parler autrement et dire » (retenons bien ceci) que la science qu'a Dieu du particulier et du singulier s'explique, comme toute son autre science, par son universelle causalité. Il faut dire, en effet, « que Dieu étant cause des choses par sa science, ainsi qu'il a été dit (art. 8), la science de Dieu s'étend jusqu'où s'étend sa causalité. » Voilà donc nettement affirmé par saint Thomas ce que nous avons souligné plus haut, savoir que nous devons tout expliquer, quand il s'agit de la science de Dieu, par sa vertu considérée comme pouvant agir ou agissant toute seule, ou comme instituant, sous elle, l'ordre des causes secondes dont la vertu dépend de la sienne. C'est Dieu, c'est sa vertu, qui, à titre de cause quelquefois unique et toujours première, est cause de tout ce qui est, en quelque façon que cela soit. Or, il n'y a pas que les formes à être, ou plutôt à participer l'être; la matière aussi le participe. Et donc, « la vertu active de Dieu s'étendra, non pas seulement aux formes, d'où se tire la raison de l'universel, mais encore jusqu'à la matière, ainsi que nous aurons à le montrer plus loin (q. 44, art. 2). Il s'ensuit que la science de Dieu doit s'étendre nécessairement jusqu'au singulier qui est individué par la matière. C'est qu'en effet », remarque saint Thomas, se reportant au grand principe qui domine toute cette question de la connaissance qu'a Dieu des choses autres que Lui, et que nous avons établi à l'article 5, « puisque Dieu connaît les choses autres que Lui par son essence, *en tant qu'elle est la similitude de tout, à titre de principe actif qui le cause*, il est nécessaire que son essence soit le principe suffisant de connaître toutes choses qui sont faites par Lui, non pas seulement en général, mais aussi en particulier. Il en serait de même de l'artiste, si l'artiste, au lieu de ne causer que la forme dans l'objet d'art, en causait toute la substance »; l'artiste alors connaîtrait tout l'objet d'art par la seule forme de son esprit, par son idée exemplaire et productrice. Or, c'est le cas pour Dieu. Donc, Dieu voit tout, même le singulier, dans cette unique forme que nous appelons son essence, et qui cause tout.

L'*ad primum* explique très bien la différence qu'il y a, au sujet du singulier et de l'universel à connaître, entre notre intelli-

gence et l'intelligence divine. « Notre intelligence abstrait l'espèce intelligible des principes individuants »; elle tire son objet du concret par mode d'abstraction; « l'espèce intelligible qui l'actue » est quelque chose d'abstrait; elle ne contient que les principes universels, nullement les notes individuantes; elle « ne peut pas être la similitude des principes individuels. Impossible, par conséquent, que notre intelligence connaisse » directement ces notes individuantes et « le singulier » ou le particulier qu'elles constituent; mais pour Dieu il n'en est pas ainsi. « L'espèce intelligible de l'intelligence divine, qui n'est autre que l'essence de Dieu, n'est pas immatérielle par abstraction; elle l'est par elle-même, étant le principe de tous les principes qui entrent dans la composition d'une chose, qu'il s'agisse des principes de l'espèce ou qu'il s'agisse des principes de l'individu. Et voilà pourquoi par elle Dieu connaît, non pas seulement l'universel, mais aussi le singulier. »

L'*ad secundum* observe que « l'espèce de l'intelligence divine », c'est-à-dire la divine essence, « selon son être à elle, n'a pas les conditions matérielles »; elle n'est pas concrète ou matérielle, « comme les espèces qui sont reçues dans l'imagination et dans le sens; mais par sa vertu elle s'étend à l'immatériel et au matériel, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). Et c'est dans cette *vertu* qu'elle connaît tout.

L'*ad tertium* fait observer que « si la matière s'éloigne de la ressemblance avec Dieu selon qu'elle est en puisance, cependant, en tant que du moins ainsi elle a l'être », elle participe l'être, — « elle retient une certaine similitude de l'être divin ».

Dieu connaît le singulier, les individus constitués tels par la matière, parce qu'Il est le principe et la cause de tout, non pas seulement des formes et des qualités, mais même de la matière et des notes individuantes. Donc, le principe potentiel et matériel qui se trouve en tels ou tels êtres pris à part, n'est pas un obstacle à la science divine; et cette science peut être terminée par eux. — En est-il de même pour cet autre élément potentiel que nous trouvons en l'ensemble des êtres ou des possibles et que nous nommons l'infini ou l'indéfini? Dieu connaît-Il aussi

l'infini? Cette nouvelle question va faire l'objet de l'article suivant.

Article XII.

Si Dieu peut connaître l'infini?

La première objection, voulant prouver que Dieu ne peut pas connaître l'infini, repose sur la notion même d'infini telle que nous l'avons déjà reproduite à la question 7 et qu'on la trouve exposée au 3me livre *des Physiques* (ch. VI, n° 8; — de S. Th., leç. 11). « Il y est dit que *l'infini est ce dont on peut toujours, quelle que soit la quantité déjà prise, prendre encore autre chose.* Saint Augustin dit aussi, au 12me livre de *la Cité de Dieu* (ch. XVIII), que *tout ce qui est embrassé par la science devient fini par la compréhension de cette science.* Puis donc que l'infini ne saurait être fini, il s'ensuit que l'infini ne peut être connu. Et donc Dieu ne saurait le connaître. » — « Et qu'on ne dise pas, ajoute la deuxième objection, que ce qui est infini en soi est fini pour la science divine; non, car le propre ou l'essence de l'infini est de ne pouvoir pas être épuisé, tandis que le fini est ce qui peut l'être, comme il est dit au 3me livre *des Physiques* (ch. IV, n° 2; — de S. Th., leç. 7). Par conséquent, l'infini ne pourra être épuisé par rien, ni par le fini, ni par l'infini, ainsi qu'Aristote le prouve au 6me livre des *Physiques* (ch. VII; — de saint Thomas, leç. 9). Il s'ensuit que la science divine, quoique infinie, ne peut pas connaître l'infini. » — La troisième objection rappelle que « la science de Dieu est la mesure de son objet ». Par conséquent, si elle atteignait l'infini, l'infini serait *mesuré* par elle. « Or, il est contraire à la raison même d'infini de supposer qu'il puisse être mesuré. Donc, l'infini ne peut pas être connu de Dieu. »

Un beau texte de saint Augustin forme l'argument *sed contra.* Le saint Docteur observe, au douzième livre de *la Cité de Dieu* (ch. XVIII), que *si l'on ne saurait marquer un nombre quand il s'agit de nombres infinis, cependant il ne s'ensuit pas que ces*

nombres infinis échappent à la science de Celui dont la science ne saurait être nombrée.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par montrer, d'un mot, que s'il s'agit de l'infini pris du côté des possibles, il n'y a pas à hésiter un instant sur la solution de la question présente. « Evidemment, Dieu connaît une infinité de choses, à ne prendre que les choses possibles, puisqu'Il connaît tout ce qu'Il peut faire et tout ce que peut faire la créature, ainsi que nous l'avons montré (art. 9), et que ceci est infini. » Mais là où on ne s'entend plus, c'est quand il s'agit de l'infini pris au sens des choses réelles. Une infinité de réalités tombent-elles sous la science de Dieu? Là-dessus, quelques-uns ne considérant les choses que du côté par où elles commencent, ont dit que non, puisque le monde n'avait pas duré de toute éternité, qu'il devait d'ailleurs finir, et que, par suite, les choses réelles étaient comprises dans un nombre déterminé. Saint Thomas fait observer que cela est vrai, s'il s'agit de *substances réelles*. Mais il n'y a pas que les substances à être des réalités; les accidents aussi, d'une certaine manière, sont, et sont quelque chose de réel. Or, dès là que nos âmes sont immortelles, elles n'auront point de fin. Elles seront donc toujours, et toujours elles agiront. Elles produiront donc indéfiniment des pensées et des volitions dont jamais nous ne pourrons fixer le nombre. Voilà donc un infini réel; et comme il n'est pas possible que Dieu ignore aucune des pensées ou aucune des volitions qui seront jamais, il s'ensuit qu'un infini même réel est connu de Dieu. « Bien que, nous dit saint Thomas, la science de vision qui porte seulement sur ce qui est, a été, ou sera, n'embrasse pas des choses infinies comme disent certains, attendu que nous n'admettons ni l'existence du monde depuis l'éternité, ni que la génération et le mouvement doivent durer toujours, ce qui exclut le nombre infini d'individus; cependant, à mieux y regarder, il est nécessaire de dire que Dieu, même par sa science de vision, connaît l'infini. C'est qu'en effet Dieu connaît aussi les pensées et les affections des cœurs, qui se multiplieront à l'infini, les créatures raisonnables devant demeurer toujours. » Donc, il est un infini, même réel, que Dieu connaît et qu'Il atteint par sa science de vision.

« Il en est ainsi, poursuit saint Thomas, parce que la connaissance de tout être qui connaît, s'étend selon l'extension même de la forme qui est le principe de la connaissance. Par exemple, l'espèce sensible », subjectée dans l'organe, « n'est la similitude que d'un seul individu ; et voilà pourquoi le sens actué par cette espèce ne peut connaître que cet individu. L'espèce intelligible, au contraire, qui est subjectée dans notre intelligence, est la similitude », non pas des notes individuantes, mais « des notes spécifiques, lesquelles notes spécifiques peuvent se retrouver en une infinité d'individus ; et voilà pourquoi notre intelligence » actuée par l'espèce intelligible, connaît en quelque sorte des objets particuliers à l'infini ; « par l'espèce intelligible de l'homme, elle « connaît en quelque sorte des hommes à l'infini. Seulement, comme l'espèce intelligible de notre intelligence ne représente ces individus particuliers que quant à la nature spécifique qu'ils ont commune, et non pas quant aux principes individuels par où ils se distinguent les uns des autres, il s'ensuit que nous n'avons de chacun d'eux qu'une connaissance commune et non une connaissance propre ». Mais si la forme de notre intelligence, en même temps que les principes spécifiques contenait les notes individuantes, alors nous connaîtrions une infinité d'individus et nous les connaîtrions distinctement. Or, c'est le cas pour Dieu. « L'essence divine par laquelle l'intelligence divine connaît, est la similitude » plus que « suffisante de tout ce qui est ou peut être, non pas seulement quant aux principes communs, mais encore quant aux principes propres d'un chacun, ainsi qu'il a été montré (à l'article précédent). Il s'ensuit que la science de Dieu s'étend à une infinité d'objets, même en tant qu'ils se distinguent les uns des autres. »

L'*ad primum* a une distinction très heureuse. La parole d'Aristote n'est vraie que lorsqu'il s'agit de l'infini pris selon sa raison propre d'infini, c'est-à-dire qu'on saisit partie par partie et successivement. C'est que « *la raison d'infini convient à la quantité*, selon la doctrine d'Aristote, au 1er livre des *Physiques* (ch. II, n. 10 ; — de saint Thomas, leçon 3). Or, il est de l'essence de la quantité d'avoir des parties ordonnées. Par conséquent, connaître l'infini par mode d'infini, c'est connaître une partie

après l'autre. Et la chose ainsi entendue, nulle connaissance ne peut saisir l'infini. Quelle que soit, en effet, la quantité de parties déjà prises, il en reste toujours au delà, qu'on peut prendre encore. — Mais ce n'est pas de cette façon-là que Dieu connaît l'infini ou des objets à l'infini, énumérant pour ainsi dire une partie après l'autre. Il connaît, en effet, toutes choses simultanément et non pas d'une façon successive, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 7). Il s'ensuit que rien n'empêche Dieu de connaître l'infini ».

La difficulté que faisait la seconde objection, disant qu'alors l'infini serait épuisé ou *passé*, ce qui paraît contradictoire, s'évanouit si on prend garde à cette même distinction, ainsi que le note l'*ad secundum*. L'objection, en effet, semble supposer et ne porte que si on prend une partie après l'autre. « *Passer au delà*, en effet, entraîne une certaine succession dans les parties. Et de là vient que ni le fini, ni l'infini, ne peuvent *passer au delà* de l'infini » ou le *dépasser*. Mais s'il s'agit non plus de cette succession, mais d'une simple proportion entre un infini *successivement réalisable* et un infini saisissant *simultanément* tout ce qui est successivement réalisable, il n'y a plus impossibilité ni contradiction. « A la raison de *compréhension*, il suffit d'une *adéquation*, car on dit *comprendre* ce dont il ne reste rien en dehors de celui qui comprend. Il n'est donc pas contre la raison d'infini d'être *compris* par l'infini. Et c'est ainsi que ce qui est infini en soi peut être dit fini pour la science de Dieu, à titre de chose *comprise*, mais non à titre de chose *dépassée*. »

L'*ad tertium* n'accorde pas que « la science de Dieu soit la mesure des choses, au sens quantitatif du mot mesure, auquel sens l'infini n'a pas de mesure ». Mais quand nous disons que la science de Dieu est la mesure des choses, c'est en ce sens que « l'essence et la vérité des choses dépendent de la science divine. Un être n'est vrai, en effet, et ne correspond à la vérité de sa nature qu'en tant qu'il imite la science divine », c'est-à-dire l'essence divine que Dieu connaît et selon que Dieu la connaît ; « c'est ainsi » toujours « que l'œuvre d'art n'est vraie qu'en tant qu'elle concorde à l'idéal de l'artiste. Et à supposer », ajoute saint Thomas, ce qui n'est pas, « qu'il y eût une multitude infinie de

substances actuellement existantes, un nombre infini d'hommes, par exemple, ou une étendue actuellement infinie, comme si l'air était infini, ainsi que l'avaient dit quelques anciens; cependant, il est manifeste que tout cela aurait un être déterminé et fini, parce que l'être de ces divers êtres serait limité à certaines natures déterminées »; tous les hommes seraient des hommes et l'air serait de l'air. « Tout cela donc resterait mesurable pour la science de Dieu. »

Dieu connaît tous les possibles qui ne sont pas et qui ne seront jamais; Il connaît le mal qui est, mais qui n'est que par mode de privation; Il connaît le particulier et l'infini, qui sont, et qui sont d'une façon positive, mais dans l'être desquels se trouve un élément matériel ou potentiel. Toutes ces choses, malgré les apparences, ont assez d'être pour terminer la science divine. — En est-il de même de cette autre catégorie d'êtres que nous appelons les futurs contingents? Ces choses, ces actes qui seront, mais qui ne sont pas encore; et qui seront contingemment ou librement, c'est-à-dire qui sortiront de leurs causes sans que leurs causes soient déterminées à les produire, qui en sortiront pouvant n'en pas sortir; ces actes, ces êtres, ces futurs libres ou contingents, peuvent-ils être connus de Dieu; peuvent-ils terminer la science divine; ont-ils assez d'être, assez de vérité pour cela? Telle est la question que se pose maintenant saint Thomas et qu'il va traiter à l'article suivant. Remarquons-la bien et ne la dénaturons pas. Saint Thomas ne cherche pas ici si Dieu est cause des futurs contingents. Il se demande s'Il les peut connaître, s'ils ont assez d'être pour être connus de Lui. Que s'Il les peut connaître, *il est évident* qu'Il en sera cause, puisqu'il a été démontré, à l'article 8, que la science de Dieu, quand il s'agit de son objet, a raison de cause. Il n'y a pas à y revenir ici. Ceci est entendu. C'est un point définitivement acquis. La question actuelle est de savoir simplement si les futurs libres ou contingents *sont objet* de la science divine. Et cela est si vrai — que, s'ils sont objet de la science divine, la science divine en *sera cause*: — que c'est de là, comme d'un principe désormais évident, que saint Thomas tire sa première

objection, ainsi que nous l'allons voir. Pour prouver que les futurs libres ou contingents ne sont pas objet de la science divine, il s'objecte que s'ils étaient objet, ils seraient causés par cette science; et que s'ils étaient causés par elle, comme elle-même est *nécessaire*, ils ne seraient plus libres ou contingents. Voilà certes on ne peut plus nettement marqué que cet article 13 *dépend essentiellement* de l'article 8 et ne lui est pas opposé ou étranger, comme s'efforcent de le montrer tous les molinistes. N'avons-nous pas vu le P. Billot, qui pourtant se pique de vouloir rester fidèle à la pensée de saint Thomas, déplacer l'article 8 et le mettre après l'article 13! — La question ainsi précisée et entendue, abordons maintenant ce fameux article 13.

Article XIII.

Si la science de Dieu porte sur les futurs contingents?

La première objection, nous l'avons dit, est tirée de la causalité de la science divine. « Nous avons montré (à l'article 8) que la science divine cause son objet. Puis donc que cette science est nécessaire, il n'est pas possible qu'elle ait pour objet quelque chose de contingent »; car, qui dit contingent, dit précisément quelque chose dont la cause n'est pas nécessaire. — La seconde objection est celle-ci : « Toutes les fois qu'on a une proposition conditionnelle, si l'antécédent est nécessaire, le conséquent l'est aussi; il y a, en effet, entre l'antécédent et le conséquent le même rapport qu'entre la conclusion et les principes; or, de principes nécessaires on ne peut tirer qu'une conclusion nécessaire, ainsi qu'il est prouvé au 1er livre des *Seconds Analytiques* d'Aristote (ch. VI, n. 8; — de saint Thomas, leç. 13). Ceci posé, prenons cette conditionnelle : *Si Dieu a su que tel effet contingent doit arriver, cet effet contingent sera.* Cette proposition est vraie; car la science de Dieu ne saurait être fausse. Or, dans cette proposition, l'antécédent est nécessaire d'une nécessité absolue : d'abord, parce que la science de Dieu est éternelle; et, secondement, parce que sa forme est celle du passé : *Dieu a su,*

Donc, le conséquent est nécessaire aussi d'une nécessité absolue. Par conséquent, tout ce que Dieu sait est nécessaire, et sa science ne porte pas sur le contingent ». — La troisième objection dit : « Tout ce que Dieu *sait* doit être nécessaire, puisque, même pour nous, l'objet de notre science ne peut pas ne pas être »; c'est par là que la science se distingue de l'opinion dont l'objet peut être ou n'être pas. « Or, nul futur contingent n'est déterminément nécessité à être »; il lui est essentiel de pouvoir être ou n'être pas. « Donc, la science de Dieu, qui doit être bien plus certaine encore que ne l'est notre science, ne saurait porter sur les futurs contingents. »

L'argument *sed contra* est « la parole du Psalmiste (Ps. XXXII, v. 15), disant de Dieu, par rapport aux hommes : *Lui qui forme leur cœur à tous, qui connaît toutes leurs œuvres*. Or, les œuvres des hommes sont contingentes, étant soumises au libre arbitre. Donc, Dieu connaît les futurs contingents ». — Il ne saurait y avoir doute sur la question de fait. Les prophéties indubitables de la sainte Écriture et de plusieurs saints personnages dans l'Église sont là pour témoigner que Dieu connaît les futurs contingents. Reste à donner la raison de ce grand fait. Et c'est à cela que va tendre le corps de l'article.

Saint Thomas, au début, s'appuie sur ce qui a été dit à l'article 9 pour montrer qu'en ce qui est du fait, il ne peut pas y avoir de doute sur la question actuelle. « Nous avons montré (à l'article 9) que Dieu sait toutes choses, non pas seulement ce qui est actuellement, mais même ce qui est en sa puissance ou en la puissance de la créature. Or, parmi ces choses, il en est qui sont pour nous à venir d'une façon contingente », pouvant être ou n'être pas. « Il s'ensuit que Dieu connaît les futurs contingents. » Comment cela? — Le voici, dit saint Thomas. « Considérons qu'un effet contingent se peut prendre d'une double manière. D'abord, en lui-même, selon que déjà il est en fait. Sous ce jour, il n'est plus considéré comme futur, mais comme présent; ni comme pouvant être ou n'être pas, mais comme déterminé au fait d'être. Aussi bien, de la sorte, il peut tomber infailliblement sous un acte de connaissance, par exemple sous le sens de la vue, comme quand je vois Socrate qui est assis. L'autre ma-

nière dont on peut prendre un effet contingent, c'est selon qu'il est dans sa cause. Or, de la sorte, il est considéré comme futur et comme contingent, sans détermination aucune; c'est qu'en effet la cause contingente est indéterminée entre des effets divers et opposés. Sous ce jour, le futur contingent ne tombe pas d'une façon certaine sous l'acte d'une connaissance. Et par suite, quiconque connaît un effet contingent, dans sa cause seulement, n'a de lui qu'une connaissance conjecturale »; il n'en a pas la connaissance certaine, au sens d'une certitude absolue. Si donc Dieu ne connaissait les effets contingents que de cette façon-là, — et c'est de cette façon seule que les molinistes veulent que Dieu connaisse les effets contingents, dans l'ordre des possibles, par la science moyenne, — Il ne les connaîtrait pas à proprement parler; Il n'en aurait qu'une science conjecturale. Si ces effets contingents n'avaient, pour Dieu, que l'être qu'ils ont dans leur cause contingente, ils ne pourraient pas être objets de la science divine. Mais Dieu ne les connaît pas que de cette connaissance-là. « Il connaît tous les effets contingents, non pas seulement selon qu'ils sont dans leurs causes »; — ainsi connus, selon qu'ils sont dans leurs causes prochaines, à l'exclusion de la cause première par rapport à laquelle ils ne sont déjà plus contingents, ainsi que nous l'allons dire à l'*ad primum*, ces effets ne pourraient être objet que d'une science conjecturale; — « mais aussi selon que chacun d'eux est actuellement en lui-même », dans son être réalisé, hors de ses causes. « Et bien que ces effets contingents ne se réalisent que d'une façon successive », à mesure que le temps ou l'*ævum* se déroulent, « cependant Dieu ne les connaît pas, selon l'être qu'ils ont en eux-même, d'une façon successive, comme nous; Il les connaît simultanément. C'est que sa connaissance est mesurée par l'éternité, comme aussi son être. Or, l'éternité existant totale et simultanée, embrasse tous les temps, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 10, art. 2, ad 4um). Il s'ensuit que tout ce qui est dans le temps, est présent à Dieu depuis l'éternité, non pas seulement à ce titre qu'Il a les raisons des choses présentes chez Lui » par la connaissance qu'Il a de tous les possibles et que nous avons appelée la science de simple intellection, « ainsi que d'aucuns le

disent, mais parce que son regard se porte de toute éternité sur toutes choses selon qu'elles sont dans leur réalité présente » ; ce qui constitue précisément sa science de vision.

« Par où il est manifeste que les choses contingentes sont infailliblement connues par Dieu, en tant qu'elles tombent sous le regard divin selon leur être présentiel ; et cependant elles demeurent futures et contingentes comparées à leurs causes prochaines. » — En d'autres termes, pour Dieu il n'y a pas de *futurs contingents*. Ce qui, pour nous, est futur contingent, est, pour Dieu, quelque chose de présent, ne flottant plus indéterminé entre le fait d'être ou de n'être pas, mais étant déterminé au fait d'être. La raison en est en ceci, que l'éternité de Dieu correspond actuellement à tous les moments du temps. Nous autres, nous ne sommes qu'à un moment déterminé du temps, et notre durée ne se déroule, ne se parfait, que d'une façon successive. Dieu est toujours. Le rapport qui existait dans le passé entre les êtres qui étaient alors et les événements qui avaient lieu, le rapport qui existera entre les êtres qui seront dans l'avenir et les événements qui se produiront alors, ce rapport-là existe toujours entre Dieu et tout ce qui est, a été, ou sera. En sorte que, pour Dieu, rien ne passe et rien ne devient ; tout est présent. Dès lors, il n'y a plus aucune difficulté à expliquer que Dieu connaisse les futurs contingents, qu'Il les connaisse d'une connaissance certaine et infaillible, sans pourtant qu'ils cessent d'être contingents par rapport à la cause qui les produit. Tous les futurs contingents sont à Dieu ce qu'est pour nous le fait de *Socrate assis*, pour garder l'exemple classique. Il n'y a donc aucune difficulté à ce que Dieu connaisse ce qui pour nous a raison de futur contingent ; à ce que ces futurs soient *objet de la science divine*, non pas seulement pour la science de simple intellection où Dieu voit les futuribles et les futurs contingents dans sa causalité à Lui jointe à la causalité des créatures, mais encore pour la science de vision où Dieu atteint, par son essence, l'être qu'auront en eux-mêmes et qu'ont déjà devant son regard ces futurs contingents qui ne sont tels que par rapport à nous et à leurs causes prochaines. Ils tombent sous cette science de vision en raison de leur être actuel, de l'être qu'ils ont en eux-

mêmes ; et, ainsi considérés, ils ont manifestement assez d'être, assez de vérité objective, — ce qu'ils n'auraient pas, si on ne les considérait que dans leur cause contingente et selon l'être qu'ils ont en elle, — pour *terminer infailliblement* la science de Dieu.

Mais alors, puisqu'ils sont objets de la science de Dieu, et que la science de Dieu cause son objet, il va falloir dire qu'ils sont causés par la science divine. Or, avec cela, comment sauver leur contingence ? — Assurément oui, dit saint Thomas, à l'*ad primum*, ils sont causés par la science divine ; et tout cet être actuel selon lequel ils sont aptes à terminer la science de Dieu, c'est de la science de Dieu qu'ils le tiennent. Ce n'est pas parce qu'ils sont, que Dieu les connaît, c'est parce que Dieu les connaît, qu'ils sont, suivant la formule de l'article 8. Il est très vrai que s'ils n'étaient pas et s'ils n'étaient pas actuellement pour Dieu, ils ne pourraient pas terminer sa science de vision ; mais s'ils sont actuellement pour Dieu, s'ils ont assez d'être pour terminer sa science et sa science de vision, c'est cette science de Dieu qui la leur donne. — Et pourtant, ils ne cessent pas d'être contingents. C'est que la science de Dieu n'est pas *l'unique cause* de ces effets ; elle en est la cause suprême et première sous laquelle et en vertu de laquelle d'autres causes agissent aussi et concourent à la production de ces effets. Or, c'est en raison de sa cause immédiate qu'un effet est dit *nécessaire* ou *contingent*, selon qu'il est ou qu'il n'est pas en la puissance de cette cause de le produire ou de ne le produire pas. Eh bien, il est des causes secondes qui, au même instant où elles agissent sous l'influence de la science de Dieu cause première, n'ont pas, *dans leur nature à elles, une liaison nécessaire avec l'effet produit :* l'effet est produit, mais il est produit de telle sorte qu'il pourrait ne l'être pas, à ne considérer que la nature de la cause qui le produit. Et c'est pourquoi, bien que certainement et réellement produit, il n'en est pas moins effet contingent. Nous reviendrons à ceci quand il s'agira de la volonté divine en raison de laquelle, nous l'avons vu, la science de Dieu est cause. — Pour le moment, observons qu'il n'y a aucune difficulté, du côté de la connaissance de Dieu, prise comme connaissance, en ce qui est des futurs contingents. A la question : comment Dieu peut-Il connaître les futurs con-

tingents (ou les futuribles), il suffit de répondre : parce qu'ils sont (ou parce qu'ils seraient). Toute la difficulté est en ceci : comment la science de Dieu peut-elle causer l'être de ces futurs contingents sans les rendre nécessaires ; — et à cela nous répondons, dès maintenant, et nous répondrons à propos de la volonté divine, et à propos du gouvernement divin : parce que Dieu voulant qu'ils soient et qu'ils soient contingemment, leur donne d'être et d'être tels. Qui oserait lui en dénier le pouvoir ? — « Bien que la cause suprême soit nécessaire, dit expressément saint Thomas dans l'*ad primum* que nous expliquons, cependant l'effet peut être contingent en raison de la cause prochaine contingente. C'est ainsi que la germination de la plante est contingente », pouvant être ou n'être pas, « en raison de la cause prochaine contingente », la disposition de l'humus, par exemple, qui peut être plus ou moins apte à cette germination, « bien que le mouvement du soleil, qui est la cause première, soit nécessaire » ; sans la chaleur solaire, en effet, la plante ne saurait germer ; et cette chaleur porte toujours avec elle la germination de la plante, qui, cependant, en raison des dispositions de la cause prochaine, peut ne pas se produire. « Et de même pour Dieu, ajoute saint Thomas : les choses qu'Il connaît peuvent être contingentes en raison des causes prochaines, bien que la science de Dieu, qui est la cause première, soit nécessaire. » L'exemple donné par saint Thomas est à retenir ; mais il ne doit pas être poussé trop loin. Le soleil n'est pas le maître de la contingence des causes secondes. Dieu, au contraire, est l'auteur de cette contingence même ; et, par conséquent, surtout si on prend la contingence au sens de la liberté, Il pourra faire produire infailliblement l'effet dont Il est la cause première, sans nuire cependant à la liberté ou à la contingence des causes secondes.

L'*ad secundum* répond à l'objection tirée de la proposition conditionnelle dont l'antécédent est nécessaire, et qui revient à cet argument : Ce que Dieu a connu devoir être sera nécessairement. Or Dieu a connu tel contingent devoir être. Donc, ce contingent sera nécessairement, — ce qui, semble-t-il, implique contradiction. La proposition conditionnelle avait cette forme : si Dieu a connu que tel contingent doit être, ce contingent sera.

— Saint Thomas observe qu'on a essayé plusieurs réponses à cette objection. « D'aucuns ont dit que cet antécédent : *Dieu a connu que ce contingent devait être*, n'est pas nécessaire mais contingent ; parce que, bien qu'il ait la forme du passé, cependant il dit un rapport à l'avenir. Mais ceci ne lui enlève pas la raison de nécessaire ; car le rapport qui *a existé* aura toujours et nécessairement existé, que le futur se réalise ou non » ; il sera toujours vrai que cela aura été su, d'une science fausse si la chose ne se réalise pas, mais d'un *acte véritable*. « D'autres ont dit que l'antécédent était contingent parce qu'il était un composé de nécessaire et de contingent, comme est contingente cette proposition : *Socrate est un homme blanc*. Mais cela non plus ne vaut pas ; car, lorsqu'on dit : *Dieu a su devoir être tel contingent*, le contingent n'est là que comme matière du verbe, et non comme partie principale de la proposition. Il s'ensuit que sa contingence ou sa nécessité ne fait rien à ce que la proposition soit nécessaire ou contingente, vraie ou fausse. Il peut être également vrai que j'aie dit : *l'homme est un âne*, comme que j'aie dit : *Socrate marche ;* ou : *Dieu est ;* et il en est de même du nécessaire et du contingent. » Quand bien même le fait de *Socrate assis* soit quelque chose de contingent, ma connaissance, quand je vois Socrate assis, n'en est pas moins nécessaire ; de même que si j'ai dit que l'homme était un âne, il n'en sera pas moins vrai que je l'ai dit, quand bien même il ne soit pas vrai que l'homme est un âne.

« Et c'est pourquoi, ajoute saint Thomas, nous devons » concéder simplement et « dire que », dans la proposition dont il s'agit, « l'antécédent est nécessaire d'une nécessité absolue. Il ne s'ensuit pourtant pas que le conséquent soit nécessaire d'une nécessité absolue. Mais ce n'est pas, comme quelques-uns l'ont dit, parce que l'antécédent n'en est que la cause éloignée et que lui demeure contingent en raison de sa cause prochaine. Cette raison ne vaut pas, dit saint Thomas. La conditionnelle serait fausse, avec un antécédent qui serait cause éloignée nécessaire, et un conséquent qui serait un effet contingent; comme si je disais par exemple : *si le soleil se lève, l'herbe poussera* » ; le soleil se lèvera sûrement, et l'herbe peut ne pas pousser. —

« Aussi devons-nous parler autrement et dire que si dans l'antécédent se trouve quelque chose qui ait trait à une opération de l'âme, le conséquent doit se prendre *non selon l'être qu'il a en lui-même* », selon lequel il peut être contingent, « *mais selon l'être qu'il a dans le sujet connaissant.* Autre, en effet, est l'être qu'a une chose en elle-même, et autre l'être qu'elle a dans l'âme » ou le sujet connaissant. « Ainsi, quand je dis : *Si l'âme connaît quelque chose, ce quelque chose est immatériel*, il s'agit, dans ce conséquent, d'une immatérialité que l'objet a en tant que subjecté dans l'intelligence, nullement d'une immatérialité qu'il aurait en lui-même » et dans sa réalité extérieure. « Pareillement, quand je dis : *si Dieu a connu quelque chose, ce quelque chose sera*, le conséquent doit s'entendre selon qu'il tombe sous la connaissance divine, c'est-à-dire selon qu'il est dans son être présentiel », puisque nous avons vu que, pour Dieu, il n'était pas futur, comme pour nous, mais réellement présent et existant en fait. « Or, ainsi entendu, il est nécessaire tout comme l'antécédent; parce que *tout ce qui est, tandis qu'il est, ne peut pas ne pas être*, ainsi qu'il est dit au 1er livre du *Perihermenias* » (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 15); il y aurait contradiction à supposer qu'un être qui est, peut ne pas être tant qu'il est; ce serait la compossibilité de l'être et du non-être. Le conséquent ainsi considéré est donc nécessaire comme l'antécédent. Et cependant nous verrons, et nous l'avons déjà noté, que s'il s'agit du contingent, au sens de l'acte libre, il ne cesse pas d'être libre ou contingent, même quand il est; ce qui ne veut pas dire assurément qu'il puisse être et n'être pas en même temps, car ce serait une folie — et c'est en ce sens-là que nous venons de dire que tout contingent, en tant qu'il tombe sous la science de Dieu, est nécessaire; — mais le sens est que même quand sa cause le produit, l'acte libre sort de sa cause librement ou contingemment; l'activité de sa cause n'est pas épuisée par lui; elle en demeure maîtresse. Nous aurons à revenir longuement là-dessus ptus tard.

Donc, avec un antécédent nécessaire tel que l'est la science de Dieu, le conséquent, pour tant qu'il soit en lui-même contingent, devient nécessaire comme l'antécédent, en tant qu'il tombe

sous la science de Dieu. — La troisième objection faisait instance, et voulait prouver que s'il était connu de Dieu, le futur contingent deviendrait nécessaire, même selon qu'il est en lui-même. Et, pour le prouver, elle établissait une comparaison entre la science de Dieu et la nôtre, disant que si tout ce que nous savons, nous, est nécessaire, à plus forte raison il doit en être ainsi pour Dieu. Saint Thomas, à l'*ad tertium*, commence par exclure la parité qu'on veut faire entre la science de Dieu et la nôtre, s'il s'agit des futurs contingents. « Pour nous, les choses qui se réalisent dans le temps, ne sont connues que successivement, dans le temps. » Notre être ne correspond en même temps qu'à un point de la durée, à un moment du temps; et voilà pourquoi, il ne correspond pas *dès maintenant* à ce qui *sera plus tard;* aussi le *futur* ne *nous* sera présent que dans l'avenir. Pour Dieu, nous l'avons dit, il n'en va pas ainsi. Dans un présent éternel, Il correspond suréminemment à tous les points, à tous les moments de la durée; en sorte que de toute éternité, Il est présent à tout ce qui sera présent dans les révolutions successives du temps. « Ce que, nous, nous connaissons d'une façon successive et à mesure que cela se réalise dans le temps, Dieu le connaît dans son éternité qui est au-dessus du temps. Et voilà pourquoi nous qui ne connaissons les futurs contingents qu'en tant que tels, nous n'en pouvons pas avoir une connaissance certaine. Dieu seul le peut, dont l'acte de connaissance est dans l'éternité, au-dessus du temps. C'est ainsi que celui qui va sur le chemin ne voit pas ceux qui viennent après lui; mais celui qui, placé sur une hauteur, embrasse du regard toute la route, voit d'un seul regard et simultanément tous ceux qui passent par le chemin. » Quelle délicieuse comparaison, et comme elle éclaire cette question de la connaissance éternelle de Dieu !

Pour Dieu, donc, il n'y a pas de futur; et c'est pourquoi sa science peut porter infailliblement sur ce qui pour nous a raison de futur et qui, par conséquent, « s'il est contingent, ne peut être connu de nous » que d'une connaissance probable, conjecturale et nullement « d'une science vraie. Aussi, faut-il que, pour nous, ce que nous savons soit nécessaire, même selon qu'il est

en lui-même »; il faut que les choses soient nécessairement en elles-mêmes pour que nous les connaissions d'une connaissance vraie, d'une vraie science. Mais cela n'est pas nécessaire pour Dieu. Pour Lui, elles sont avant que pour nous elles soient; et c'est pourquoi elles ont un rapport avec Lui qu'elles n'ont pas avec nous. Elles pourront donc, en raison de ce rapport, être dites nécessaires, sans qu'il s'ensuive qu'elles le soient selon le rapport qu'elles ont avec nous, c'est-à-dire en tant que non encore réalisées et simplement existantes dans leurs causes; « elles sont nécessaires selon le mode par où elles tombent sous la science divine, ainsi qu'il a été dit; elles ne le sont pas absolument, selon qu'on les considère dans leurs propres causes. Aussi a-t-on coutume, remarque saint Thomas, de distinguer cette proposition : *il est nécessaire que tout ce que Dieu sait* » (de sa science de vision) « *soit*, selon un double sens : au sens du contenu, ou au sens de l'affirmation. Entendue de la chose signifiée, elle se prend au sens divisé et elle est fausse »; si, en effet, on prend la chose sue de Dieu en elle-même et non *en tant que sue de Dieu*, il est faux de dire que tout ce que Dieu sait soit nécessaire. « Mais si on la prend dans le sens composé et au sens de l'affirmation », c'est-à-dire, si on considère la chose sue de Dieu *en tant* que sue de Dieu, *composée* avec la science divine, « elle est vraie »; car il est évident que tout ce que Dieu sait, *en tant que cela tombe sous la science divine, est nécessaire.*

« Mais il en est qui font instance et qui disent que cette distinction ne vaut que pour les formes séparables du sujet; comme si l'on disait : *le blanc peut être noir*. Cette proposition est vraie si on l'entend de la chose signifiée; elle est fausse si on l'entend des termes. Il est vrai, en effet, que ce qui est blanc peut être noir; mais que le blanc soit noir, c'est impossible. Quant aux formes qui sont inséparables du sujet, la distinction précitée ne s'applique plus; par exemple, si je dis qu'un corbeau noir peut être blanc; ici, la proposition est fausse dans les deux sens. Or, le fait d'être su par Dieu, pour ce qui est su de Lui, est quelque chose d'inséparable, parce que ce qui est su de Dieu ne peut pas ne pas être su. » Donc, la distinction précédente ne vaut pas.

— « Cette objection prouverait, observe finement saint Thomas, si ce qui est *être su* emportait un quelque chose inhérent au sujet connu; mais il n'en est pas ainsi; il n'y a qu'une chose que cela entraîne : l'acte de celui qui connaît. Par conséquent, à la chose sue, bien qu'elle soit toujours sue, nous pourrons attribuer quelque chose selon son être à elle, qu'on ne lui attribuera pas selon qu'elle tombe sous l'acte de la connaissance; c'est ainsi, par exemple, que nous disons de la pierre en elle-même qu'elle est matérielle, ce que nous ne disons plus d'elle en tant qu'elle est subjectée dans l'intelligence. » Et donc, quelle que soit la nécessité que suppose la chose connue, considérée dans son rapport avec le sujet connaissant, rien n'empêche que, considérée selon son être à elle et dans son rapport avec la cause prochaine dont elle dépend, elle ne nous apparaisse et ne soit vraiment contingente.

La raison de futur et de futur contingent n'entraîne aucune impossibilité ni aucun inconvénient quand il s'agit de la science de Dieu. C'est que pour Dieu il n'y a pas de futur contingent; tout est présent pour Lui et selon l'être parfaitement déterminé que cela peut avoir au moment où cela est. Cela donc qui, pour nous, a raison de futur contingent, a, pour Dieu, un être parfaitement determiné et peut, par conséquent, terminer sûrement et infailliblement la science divine. — Il s'agit maintenant d'un dernier objet qui peut entrer en rapport avec la science de Dieu, non plus d'un objet réel et extérieur, mais d'un objet logique en quelque sorte et intérieur, de ce qu'on appelle, en logique, une proposition, et, en psychologie, une pensée. Dieu connaît-Il nos pensées, les jugements que nous formons ou que nous pouvons former? Nous allons examiner cette question à l'article suivant.

Article XIV.

Si Dieu connaît les propositions énonciatives?

Ici nous n'avons que deux objections. — La première argue de ce que la proposition énonciative suppose une intelligence

qui procède par voie de division et de composition. « Connaître, en effet, ce qui fait l'objet des propositions énonciatives, convient à notre intelligence selon qu'elle compose et qu'elle divise », qu'elle nie et qu'elle affirme. « Or, dans l'intelligence divine, il n'est aucune composition. Par conséquent, Dieu ne connaît pas ce qui fait l'objet des propositions énonciatives. » — La seconde objection ne voit pas que la proposition énonciative puisse avoir en Dieu sa similitude, alors que cependant « toute connaissance se fait par une similitude. C'est qu'en effet, les propositions énonciatives sont quelque chose de composé, et Dieu est souverainement simple. Donc Dieu ne les peut pas connaître ».

L'argument *sed contra* en appelle à une parole de la sainte Écriture où il est dit, « au psaume XCIII (v. 11) : *le Seigneur connaît les pensées des hommes*. Mais la matière des propositions se trouve contenue dans les pensées des hommes. Donc Dieu connaît ce qui fait l'objet des propositions énonciatives ».

Le début du corps de l'article nous rappelle le début de l'article précédent. Saint Thomas dit : « Dieu connaît tout ce qui est en son pouvoir et au pouvoir de la créature. Or, il est au pouvoir de notre intelligence de former des propositions énonciatives. Donc, il est nécessaire que Dieu connaisse toutes ces propositions qui peuvent être formées. Seulement, se hâte d'ajouter saint Thomas, Il ne les connaît pas par mode de propositions » ; Il les connaît sans que cette connaissance entraîne pour Lui la moindre division et la moindre composition. « De même, en effet, qu'Il connaît les choses matérielles d'une façon immatérielle, et les choses composées d'une façon simple, ainsi Il connaît les propositions énonciatives sans que ce soit par mode de propositions ou d'énonciations, c'est-à-dire sans qu'il y ait dans son intelligence la moindre division ou la moindre composition ; Il connaît toutes choses par voie de simple intelligence, en connaissant l'essence de chaque chose. C'est comme si nous, par le fait que nous connaissons ce qu'est l'homme, nous connaissions tout ce qui peut se dire de l'homme. Que si cela n'arrive pas pour notre intelligence, c'est que nous allons de l'un à l'autre. Chez nous, en effet, l'espèce intelligible représente de

telle sorte un objet qu'elle n'en représente pas d'autre. Par suite, en connaissant ce qu'est l'homme, nous ne connaissons pas du coup les autres choses qui sont en lui. Nous ne le connaissons qu'en divisant et par mode de succession. » Notre intelligence ne saisit pas tout, d'un seul regard. Il lui faut, pour ainsi dire, détailler son objet, saisissant d'abord un aspect, puis un autre. « Et une fois ce travail de détail fini, nous tâchons de saisir l'ensemble, en reconstituant le tout par la composition ou la division dans la formation des propositions énonciatives. » En Dieu, rien de semblable. Chez Lui, nulle imperfection dans l'acte de connaître; il n'y a pas succession d'actes, parce que « l'espèce de l'intelligence divine, qui est son essence, suffit à tout lui montrer. Lors donc qu'Il connaît son essence, Il connaît les essences de toutes choses et tout ce qui peut leur arriver ». Et c'est pourquoi il n'est besoin pour Lui ni de diviser ni de recomposer. Dans un seul regard et d'une seule vue, Il saisit tout ce qui pour nous fait l'objet de la division d'abord et de la composition ensuite. Il connaît donc tout ce qui est dans la proposition énonciative, mais cela n'est pas dans son intelligence par mode d'énonciation ou de proposition.

L'*ad primum* observe que « l'objection vaudrait si Dieu devait connaître les propositions énonciatives par mode d'énonciation » ou de proposition.

L'*ad secundum* est lumineux. Il observe que « la composition de la proposition signifie un certain *être* de l'objet. Et c'est ainsi que par son être à Lui, qui est son essence, Dieu est la similitude de tout ce qui est signifié par les propositions énonciatives ».

Nous en avons fini avec les diverses catégories d'objets qui pouvaient faire difficulté pour la science divine. — Une dernière question nous reste à examiner au sujet de l'objet secondaire de la science divine, considéré dans le détail. Il s'agit de savoir si en raison de cet objet ainsi considéré, la science divine ne va pas être sujette au changement. C'est en raison surtout des objections que cet article est posé, comme nous l'allons voir.

Article XV.

Si la science de Dieu est variable?

La première objection est empruntée aux « termes relatifs qui se disent de Dieu par rapport à la créature; par exemple, qu'Il est le Seigneur, le Créateur, le Sauveur, et le reste. Ces termes ne se disent de Dieu que dans le temps, et ils changent suivant la mutabilité des créatures. Puis donc que la science se dit relativement à l'objet sû, il s'ensuit que la science de Dieu est muable et variable selon que les créatures varient et changent ». — La seconde objection est ainsi conçue : Dieu pourrait réaliser une infinité de choses qu'Il n'a point réalisées et qu'il ne réalisera pas; « Il peut faire beaucoup plus qu'Il ne fait. Or, tout ce que Dieu peut faire, Il peut le savoir. Donc, sa science pourrait croître et diminuer, et, par conséquent, changer. » — La troisième objection observe que « le Christ, aujourd'hui, n'est plus à naître. Or, avant que le Christ naquît, Dieu savait qu'il devait naître, chose qu'Il ne sait plus aujourd'hui, sans quoi sa science serait fausse. Donc, la science de Dieu semble bien être variable ».

L'argument *sed contra* est fort bien choisi. C'est le texte de saint Jacques, chap. I (v. 17), nous disant qu'*en Dieu n'existe aucun changement, aucune ombre de vicissitude.*

Le corps de l'article est on ne peut plus simple. D'un mot, saint Thomas tranche la question. Il en appelle à ce principe bien connu maintenant et prouvé à l'article 4, que « la science de Dieu est sa substance même. Or, la substance divine est souverainement immuable, nous l'avons montré plus haut (q. 9, art. 1). Donc, la science l'est aussi ». L'article n'avait pas été posé pour la question elle-même; c'était surtout, comme nous l'avons dit, pour les objections. Et c'est à elles, en effet, que saint Thomas s'applique surtout à répondre.

On peut faire à la première une double réponse, ainsi que nous le voyons par l'*ad primum.* — La première est que « ces

termes *Seigneur*, *Créateur*, et le reste, disent un rapport aux créatures selon que les créatures sont en elles-mêmes. La science de Dieu, au contraire, dit rapport aux créatures selon qu'elles sont en Dieu; car c'est par là même qu'une chose est connue actuellement, selon qu'elle est dans le sujet connaissant. Or, bien que selon l'être qu'elles ont en elles-mêmes, les créatures soient d'une façon changeante, elles sont d'une façon immuable et non changeante selon l'être qu'elles ont en Dieu ». — « On peut dire encore, et c'est une autre réponse, que les termes relatifs *Seigneur*, *Créateur*, et le reste, expriment une relation fondée sur une opération transitive qui se termine aux créatures selon qu'elles sont en elles-mêmes; et voilà pourquoi ces termes varient suivant la mutabilité des créatures. Mais la science et l'amour, et autres termes semblables, expriment des relations basées sur les actes immanents qui sont en Dieu. Et c'est pourquoi on les dit de Dieu sans changement. »

L'*ad secundum* explique, d'abord, en quel sens on pourrait justifier d'une certaine manière la proposition de l'objection. Ce n'est pas en ce sens qu'il pourrait y avoir des choses que Dieu ne saurait pas du tout, puisqu'Il connaît tous les possibles. Ce ne serait qu'en entendant cela de la science de vision. Il est certain, en effet, que Dieu aurait pu réaliser une infinité de choses qui ne seront pourtant pas; et s'Il les eût réalisées, manifestement sa science de vision eût été plus étendue qu'elle ne l'est en fait. « Dieu, nous dit expressément saint Thomas, connaît même les choses qu'Il peut faire et ne fait pas. Il ne s'ensuit donc pas, s'Il peut faire plus qu'Il ne fait, qu'Il puisse connaître plus qu'Il ne connaît, à moins qu'on n'entende cela de la science de vision, en raison de laquelle Il est dit connaître les choses qui sont réellement à un moment de la durée. Et même ainsi, parce que Dieu sait pouvoir être des choses qui ne sont pas, ou devoir cesser d'être des choses qui sont, il ne s'ensuit pas que sa science varie; il s'ensuit seulement qu'Il connaît des choses qui varient. Que s'il était quelque chose que Dieu aurait ignoré d'abord et qu'Il connaîtrait ensuite, alors sa science serait variable. Mais cela ne peut pas être; parce que tout ce qui est ou peut être à quelque moment du temps que ce soit, Dieu le con-

naît dans son éternité. D'où il suit que dès là qu'on suppose qu'une chose est, à quelque moment de la durée que ce soit, il faut affirmer que de toute éternité cela est connu de Dieu. Et voilà pourquoi nous ne devons pas concéder que Dieu puisse connaître plus de choses qu'Il n'en connaît; car cette proposition implique que Dieu aurait ignoré d'abord, et qu'Il connaîtrait ensuite. »

L'*ad tertium* fait une très belle réponse à l'objection tirée de ce qu'il n'est plus vrai aujourd'hui que le Christ doive naître. — Saint Thomas commence par réfuter ceux qu'il appelle « les anciens nominalistes » qui, pour se débarrasser de l'objection, « disaient qu'il n'y avait absolument aucune différence de sens entre ces trois propositions : *le Christ naîtra : il naît : il est né* ». Ce n'était qu'une question de lettres et de syllabes; mais, au fond, « la chose signifiée par ces trois propositions restait la même : la naissance du Christ. Avec cela », en effet, il n'y avait plus aucune difficulté, et « il s'ensuivait que Dieu sait tout ce qu'Il a su, puisqu'Il sait maintenant que le Christ est né et que c'est la même chose que de savoir que le Christ devait naître. — Mais c'est là une opinion fausse, nous dit saint Thomas : d'abord, parce que les diverses formes du discours engendrent la diversité de la proposition; et, en second lieu, parce que si cette opinion était vraie, il s'ensuivrait qu'une proposition qui est vraie une fois le serait toujours; ce qui est contre Aristote, qui dit (au livre des *Catégories*, ch. III, n. 22) que cette proposition : *Socrate est assis* est vraie tant qu'il est assis, mais qu'elle devient fausse s'il se lève. » Donc, nous ne pouvons pas nous arrêter à ce subterfuge, et « nous devons concéder que cette proposition n'est pas vraie : *Tout ce que Dieu a su, Il le sait*, si on l'entend des choses qui rentrent dans la proposition. Mais il ne suit pas de là que la science de Dieu soit changeante. De même, en effet, que la science de Dieu, tout en restant la même, sait que telle chose est à tel moment et qu'à tel autre elle n'est pas; de même Dieu connaît qu'à tel moment telle proposition est vraie et qu'à tel autre elle ne l'est pas, sans que pourtant sa science ait aucunement changé. Sa science ne changerait en raison du changement des propositions, que s'Il connaissait les propositions par

mode de propositions, en composant et en divisant, comme il arrive dans notre intelligence ». Alors, en effet, si elle retenait la composition quand la chose est divisée, de vraie qu'elle aurait été, elle deviendrait fausse ; et si elle ne devenait pas fausse, si elle restait vraie, il faudrait qu'à la composition eût *succédé* la division ; en sorte que dans les deux cas il y aurait changement. « C'est ainsi que notre connaissance varie ou en passant du vrai au faux, comme si, l'objet ayant changé, nous gardons à son sujet la même opinion, ou selon la diversité des opinions, si nous pensons d'abord que quelqu'un est assis et que nous pensions ensuite qu'il ne l'est plus. Mais ni l'un ni l'autre n'est en Dieu. » Et, par suite, il demeure établi que sa science ne peut varier en rien.

Après avoir considéré la science divine en raison de son objet premier et des qualités qui s'y rapportent, en raison de son objet secondaire pris en général et des qualités qui suivent à cet objet étudié de la sorte, en raison de son objet secondaire pris dans le détail et des qualités qui en découlent, — nous devons, jetant un regard d'ensemble sur toute la science divine, considérée tant au point de vue de son objet premier que de son objet secondaire, nous demander, dans un dernier article, quelles sont les qualités de la science divine à ce nouveau point de vue. C'est ce que nous allons faire à l'article suivant, en nous demandant, avec saint Thomas, si la science de Dieu est spéculative ou pratique. Cet article est vraiment délicieux ; il est très important pour la parfaite distinction des sciences entre elles, et il couronne dignement toute cette grande question de la science divine.

Article XVI.

Si Dieu a des choses une connaissance spéculative?

Nous n'avons ici que deux objections. — La première se tire de l'article 8. « Nous avons établi là que la science de Dieu est cause de son objet. Or, la science spéculative n'est pas cause de

l'objet connu. Donc la science de Dieu n'est pas spéculative. » — La seconde objection observe que « la science spéculative procède par voie d'abstraction ; ce qui ne saurait convenir à la science divine. Donc la science de Dieu n'est pas spéculative ».

L'argument *sed contra*, auquel saint Thomas répondra, car il va trop loin, ou que plutôt saint Thomas expliquera, parce qu'il pourrait induire en erreur, veut que la science de Dieu soit spéculative, pour cette raison, que la science spéculative est plus noble, plus relevée que la science pratique. « Tout ce qu'il y a de plus noble doit être attribué à Dieu. Or, la science spéculative est plus noble que la science pratique, comme on le voit par Aristote, au commencement de sa *Métaphysique* (liv. I, ch. 1, n. 12; — de S. Th., leç. 1; — Cf. liv. V, ch. 1, n. 7; — de S. Th., liv. VI, leç. 1). Donc Dieu a des choses une science spéculative. »

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous prévenir que ces termes de *spéculative* ou de *pratique* se peuvent appliquer à une science à des degrés divers. « Il est des sciences qui sont purement spéculatives; d'autres qui sont simplement pratiques; d'autres, enfin, qui sont en partie spéculatives et en partie pratiques. — Pour bien comprendre ceci, remarque le saint Docteur, observons qu'une science peut être dite spéculative d'une triple manière. — D'abord, en raison des choses sues. Il en est ainsi toutes les fois que l'objet connu est quelque chose dont l'être ne dépend pas du sujet connaissant; ainsi : toutes les choses de la nature, et, à plus forte raison, les choses du monde divin, par rapport à la connaissance de l'homme. — La seconde manière dont une science peut être dite spéculative, se tire du mode de connaître; par exemple, quand un architecte considère une maison », non pas comme un quelque chose qui doit être réalisé par lui, mais pour le seul motif de connaître ce qui la compose, « définissant, divisant, considérant d'une façon générale ce qui lui convient ou lui répugne. Dans ce cas, il ne considère pas la maison comme devant terminer cet acte que nous appelons *bâtir;* il la considère d'une façon abstraite, résolvant ce concept de *maison* en ses éléments essentiels et constitutifs, nullement en considérant le concept de maison comme

applicable à telle ou telle portion de matière. — Enfin, une troisième manière d'avoir une science spéculative se trouve dans la fin qu'on se propose. *C'est*, en effet, *par le but, que l'intelligence pratique se distingue de l'intelligence spéculative*, ainsi qu'il est dit au 3e livre *de l'Ame* (ch. x, n. 2; — de S. Th., leç. 15). L'intelligence pratique a pour but l'opération », l'action; « tandis que le but de l'intelligence spéculative est la contemplation de la vérité. Aussi bien, l'architecte qui considère comment se construit une maison, non pas à l'effet de construire telle maison, mais simplement pour savoir comment on la construit, sera dit avoir d'un objet de science pratique une connaissance spéculative. — Lors donc qu'on a une science spéculative constituée telle en raison de l'objet connu, cette science est purement spéculative. Elle sera en partie spéculative et en partie pratique, quand on ne la dira spéculative qu'en raison de la manière dont elle envisage son objet ou du but qu'elle se propose. Que si elle se propose comme but l'action, elle sera simplement pratique ».

Ceci posé, il n'est plus difficile d'établir les vrais caractères de la science de Dieu. Si nous la considérons en raison de son objet premier qui est Dieu, elle est purement spéculative. « La science que Dieu a de Lui-même n'est que spéculative; car Lui-même n'est en rien *réalisable*. Pour tout le reste », c'est-à-dire en raison de son objet secondaire, « elle est en partie spéculative et en partie pratique. Elle est spéculative, en raison du mode ou de la manière » dont Dieu connaît cet objet secondaire en soi réalisable : « tout ce, en effet, que nous considérons nous-mêmes d'une façon spéculative dans les objets, en définissant et en divisant, tout cela Dieu le connaît infiniment mieux que nous. » La science de Dieu, eu égard à son objet secondaire, est, aussi, pratique, mais non pas au même titre pour tout ce qui rentre dans cet objet. « S'il s'agit de ce que Dieu peut faire, mais qu'Il ne fera jamais », bien que pratique en raison de l'objet, « la science divine ne l'est pas quant à sa fin. Elle n'est pratique de cette dernière manière que s'il s'agit des choses que Dieu réalisera dans le temps ». Remarquons bien ce que saint Thomas ajoute au sujet du mal. « Le mal lui-même,

bien que non réalisable par Dieu, rentre cependant dans sa science pratique comme le bien, en ce sens que Dieu le permet ou qu'Il l'empêche ou qu'Il en dispose et ordonne » les manifestations selon qu'il convient aux vues de sa Providence. « C'est ainsi, ajoute le saint Docteur, que les maladies rentrent dans la science pratique du médecin, en ce sens que, par son art, le médecin s'applique à les guérir. » Et le mal, précisément, n'a pas d'autre raison dans le monde, que de faire éclater cet art merveilleux avec lequel la divine sagesse arrive à le transformer en bien! Si le mal n'existait pas, un des plus beaux côtés de la sagesse divine serait toujours demeuré inconnu pour nous. *O felix culpa*, ô heureuse faute! pouvons-nous dire avec l'Église.

L'*ad primum* résume d'un mot les trois conclusions du corps de l'article, en rappelant comment nous devons entendre que la science de Dieu est cause. « Elle n'est pas cause de Dieu; elle n'est cause que de l'objet secondaire, soit d'une façon actuelle comme pour les êtres qui sont à un moment du temps, soit d'une façon virtuelle comme pour tous les possibles que Dieu a la vertu de causer mais qu'Il ne cause pas en effet. »

L'*ad secundum* fait observer que « tirer la science des choses que l'on connaît », par voie d'abstraction, « n'est pas essentiel à la science spéculative. Ce n'est là pour elle qu'un caractère accidentel et qu'elle a en tant qu'elle est dans l'homme ».

Le *sed contra* allait trop loin; il prouvait trop; il s'ensuivrait, en effet, qu'en Dieu il n'y aurait pas de science pratique. Or, si Dieu n'avait pas la science pratique des choses réalisables par Lui, sa science ne serait pas parfaite de tous points; « on n'a, en effet, des choses réalisables une science parfaite, que si on les connaît selon leur mode de réalisation. Puis donc que la science de Dieu est parfaite de tous points, il faut qu'Il connaisse les choses réalisables par Lui, en tant que telles, et non pas seulement en tant qu'elles peuvent être objet de spéculation. » Mais cette science pratique ne se trouve pas en Dieu avec le caractère d'imperfection et d'infériorité qu'elle a en nous; « elle participe en Lui à la noblesse et à la dignité de la science spéculative. C'est qu'en effet Dieu ne connaît rien qu'en Lui-même. Or, Il n'a de Lui qu'une science spéculative. Et voilà pourquoi, dans l'unique

science spéculative qu'Il a de Lui, Il trouve la connaissance et spéculative et pratique de tout ce qui n'est pas Lui ».

Nous avons terminé cette grande question de la science divine considérée en elle-même. — Nous devons maintenant passer à ce que nous pourrions appeler les annexes ou les corollaires de cette grande question. Et d'abord, la question des Idées. C'est la question suivante.

QUESTION XV.

DES IDÉES.

Cette question est posée par saint Thomas surtout en raison des Platoniciens. Dans l'école platonicienne, les Idées jouaient un très grand rôle. On les concevait même comme existant à part, à l'état de formes pures, au dessus de tout, et nous permettant d'expliquer, soit l'existence du monde sensible, soit la connaissance que nous en avons. Saint Thomas va mettre au point cette théorie exagérée. Il ne retiendra de la théorie des Idées que ce qui est admissible, en l'entendant de l'intelligence divine.

La présente question comprend trois articles :

1° Si les Idées existent ?
2° S'il y en a plusieurs ou s'il n'y en a qu'une ?
3° S'il y en a pour tout ce qui est connu de Dieu ?

Article premier.

Si les Idées existent ?

Les trois objections veulent prouver qu'il n'y a pas d'idées en Dieu. — La première se réfère « à saint Denys » qui « dit au 7e livre des *Noms Divins* (de saint Thomas, leç. 3) que ce n'est pas par l'idée que Dieu connaît les choses. Or, toute la raison d'être des idées, c'est que par elles puisse se produire la connaissance des objets. Donc les Idées n'existent pas ». — La deuxième objection rappelle ce qui a été dit plus haut (q. 14, art. 5), que « Dieu connaît toutes choses en Lui-même. Or, Dieu ne se connaît pas Lui-même par une idée. Donc, ni le reste non plus ».

— La troisième objection précise que « si l'on parle des Idées, c'est pour en faire le principe de la connaissance et de l'opération. Or, l'essence divine est un principe suffisant pour tout connaître et tout faire. Donc, il n'y a aucune nécessité à poser les Idées » en Dieu.

L'argument *sed contra* cite une parole de saint Augustin où l'on voit qu'il faut faire des Idées le plus grand cas. *La vertu des Idées est telle*, dit saint Augustin, au livre des *83 Questions* (q. 46), *que sans les connaître nul ne peut être sage*. — Comment, dès lors, pourrait-on les refuser à Dieu?

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer qu' « il est nécessaire d'attribuer à l'intelligence divine les idées.» Pour le prouver, il analyse ce qui se trouve contenu dans le concept de l'idée. « Le mot *idée* est un mot grec, et il signifie la même chose que le mot d'origine latine *forme*. Aussi bien on entend, par l'idée d'une chose, la forme de cette chose existant en dehors d'elle. Or, la forme d'une chose existant en dehors de cette chose, peut valoir pour une double fin : ou bien comme devant servir d'exemplaire », de modèle « pour la chose dont on dit qu'elle est la forme ; ou bien comme principe de connaissance pour cette chose, selon que la forme des objets à connaître est dite se trouver dans le sujet qui connaît. Or, soit pour l'une soit pour l'autre de ces deux fins, il est nécessaire de mettre en Dieu des idées. Et voici comment on le prouve. Partout où l'on a un être qui n'est pas le produit du hasard, il faut que la forme de cet être ait été la fin poursuivie par le principe générateur. Mais le principe générateur n'aurait pas pu se proposer cette forme comme fin, s'il ne l'avait eue auparavant au-dedans de lui-même selon sa similitude. » Donc, il faut que cette similitude de la forme à produire ait auparavant existé dans la cause qui la produit. « Cette préexistence a pu avoir lieu d'une double manière : Pour certaines causes, la forme de la chose à produire préexiste selon l'être naturel ; il en est ainsi de toutes les causes qui agissent par leur forme de nature, comme l'homme qui engendre l'homme, et le feu qui produit le feu. Pour d'autres, c'est selon l'être intelligible ; il en est ainsi de toutes les causes qui agissent par leur intelligence, comme l'architecte dans l'es-

prit duquel préexiste la forme de la maison à construire » : ce n'est pas une maison existant dans son être naturel qui produit la maison que nous voyons au dehors; c'est la maison en tant que conçue. « Et cette forme de la maison en tant que conçue peut s'appeler l'*idée* de la maison, parce que c'est à sa similitude que l'architecte entend construire la maison qui sera au dehors. — Puis donc que le monde n'est pas le produit du hasard, mais qu'il a été fait par Dieu, agissant » non par nature mais « par son intelligence, ainsi que nous le montrerons plus loin (q. 44, art. 3), il s'ensuit que dans l'intelligence divine doit nécessairement se trouver la forme à la ressemblance de laquelle le monde a été produit. Et c'est là précisément ce que nous appelons l'*idée* ». Quel délicieux article! — Par un seul et même argument, saint Thomas a prouvé les deux côtés de la question. Dès là, en effet, que le monde est l'œuvre de Dieu, cause intelligente, il faut qu'il y ait eu en Dieu une forme par laquelle Il a connu le monde et qui lui a servi comme d'exemplaire pour le produire.

L'*ad primum* est à noter. Il nous marque en quoi Aristote et Platon différaient au sujet des idées. Aristote n'aurait pas refusé d'admettre les idées telles que nous venons de les exposer. Mais « ce contre quoi il a protesté (*Métaphysique*, liv. I, ch. IX, n° 8 de S. Th., leç. 15) c'est contre les *idées* de Platon, idées qu'on disait exister (Cf. *Phédon*, ch. LXVIII; et *Parménide*, ch. VI) à l'état séparé et en dehors de Dieu et en dehors des choses. » C'est dans ce sens qu'il faut entendre la parole de saint Denys disant que Dieu ne connaît pas par des idées.

L'*ad secundum* accorde que « Dieu par son essence se connaît lui-même et connaît tout le reste. Mais son essence, qui n'est pas cause productive par rapport à Lui, l'est par rapport aux autres choses. Il s'ensuit que si elle n'a pas raison d'idée par rapport à Dieu, cependant, quand il s'agira du reste, elle aura très véritablement cette raison-là ».

L'*ad tertium* concède à l'objection qu'en effet l'essence divine suffit à elle seule pour être principe de connaissance et d'opération. Aussi bien ne prétendons-nous pas que l'idée ou les idées dont nous parlons soient quelque chose de surajouté à l'essence

divine. C'est l'essence divine elle-même, seulement considérée non pas en tant qu'essence, ni en tant que forme représentative de Dieu, mais en tant que forme représentative des objets créés. « Dieu, par son essence, est la similitude de toutes choses. Et donc l'idée, en Dieu, ne sera rien autre que son essence ».

Donc, il y a en Dieu quelque chose qui correspond au concept de l'*idée*, puisqu'il y a en Lui la forme représentative du monde ayant tout à la fois raison de principe de connaissance et de principe d'opération. — Une seconde question se pose maintenant. Ce qui en Dieu correspond au concept d'*idée*, est-il un ou multiple. En Dieu n'y a-t-il qu'une seule idée ou y en a-t-il plusieurs?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

S'il y a plusieurs Idées?

Nous avons ici quatre objections. — La première se tire naturellement de ce que nous venons d'établir. Nous avons dit que « l'idée, en Dieu, n'est autre que son essence; or, l'essence divine est une; donc l'idée doit l'être aussi ». — La seconde objection veut faire une parité entre « l'idée en Dieu et son art ou sa sagesse ». Ces trois choses conviennent en ce que toutes trois « sont principe de connaissance. Or, en Dieu il n'y a pas plusieurs arts ou plusieurs sagesses. Donc, il n'y a pas non plus plusieurs idées ». — La troisième objection est très subtile. Elle va au-devant d'une réponse qu'on pourrait faire et tâche de la ruiner. « On dira peut-être que les idées se multiplient selon la diversité de rapports à la créature; mais cela ne peut pas être, remarque l'objection, car la pluralité des idées devra être éternelle. Si donc il y a plusieurs idées, comme les créatures sont quelque chose de temporel, il s'ensuivra que le temporel sera cause de l'éternel »; ce qui est inadmissible. — La quatrième objection pose un dilemme. « Ou ces rapports », d'où proviendrait la pluralité, « ne sont réels que dans la créature; ou ils le

sont aussi en Dieu. S'ils ne sont réels que dans la créature, les créatures n'étant pas depuis l'éternité, la pluralité des idées ne sera pas non plus depuis l'éternité, à supposer qu'elle n'ait pour cause que ces sortes de rapports. Que si on met ces rapports réellement en Dieu, il s'ensuivra qu'il y aura en Dieu une autre pluralité que la pluralité des Personnes; ce qui est contraire à saint Jean Damascène disant que tout, en Dieu, est un, en dehors de l'*ingénération*, de la *génération* et de la *procession* (*de la Foi orthodoxe*, liv. I, ch. x). Donc, il n'y a pas en Dieu plusieurs idées ».

L'argument *sed contra* est un texte de saint Augustin parlant des *idées* au pluriel et marquant leurs divers caractères qui ne peuvent se retrouver qu'en Dieu. Donc en Dieu il y a plusieurs idées. — *Les idées*, dit saint Augustin, au livre des *83 questions* (q. 46), *sont de certaines formes, ou raisons des choses, premières, permanentes et immuables, car elles ne sont point formées et, par suite, sont éternelles et demeurent toujours les mêmes, qui sont contenues dans l'intelligence divine. Mais, tandis qu'elles-mêmes ni ne commencent ni ne finissent, c'est pourtant d'après elles qu'est dit être formé tout ce qui peut commencer et finir, tout ce qui commence et finit.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous affirme, dès le début, qu'« il est nécessaire de poser » en Dieu « plusieurs idées ». La raison qu'il en apporte est superbe. Comprenons-la bien. « En tout effet produit, nous dit-il, ce qui est ultime et final doit être ce sur quoi porte directement et proprement l'intention du principal agent; c'est ainsi que le bon ordre de l'armée est le propre objectif du général. Or, de tout ce qui est dans les choses, ce qu'il y a de plus excellent c'est le bon ordre de l'univers, ainsi qu'on le voit par Aristote, au 12e livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12; — Did., liv. XI, ch. x, n° 1). Il faudra donc que l'ordre de l'univers ait été réglé directement par Dieu. Il ne se peut pas qu'il soit quelque chose d'accidentel ou de fortuit, provenant de la succession de divers agents : selon que, au dire de certains (Avicenne, *Métaphysique*, traité 9, ch. IV), Dieu aurait créé une première créature seulement, laquelle en aurait créé une seconde, et ainsi de suite, jusqu'à ce que fût produite cette

multitude d'êtres que nous voyons maintenant; auquel cas Dieu n'aurait que l'idée du premier être créé par Lui. » Mais, nous l'avons dit, cette opinion est insoutenable; car il faut que l'intention divine ait porté sur l'ordre de l'univers. Que, s'il en est ainsi, « si l'ordre de l'univers a été directement créé par Dieu et voulu de Lui, il faut nécessairement que l'idée de cet ordre soit en Dieu. Or, il n'est pas possible d'avoir l'idée ou la raison d'un tout, si l'on n'a pas l'idée ou la raison propre des parties qui constituent ce tout. Impossible, pour un architecte, de se former la conception parfaite d'une maison à construire, s'il ne conçoit et n'a en lui la raison propre de chacune de ses parties. Il faut donc que dans l'intelligence divine se trouvent les raisons propres de toutes choses. C'est le mot de saint Augustin, dans son livre des *83 Questions* (q. 46) : *Chaque être a été créé par Dieu selon sa raison propre*. Il y a donc en Dieu plusieurs idées ».

Mais ici une question se pose. « Comment concilier cette multiplicité d'idées en Dieu avec sa simplicité infinie? Ce n'est pas difficile à voir », remarque saint Thomas, — et sa remarque est d'une importance souveraine pour saisir dans toute sa vérité cette délicate et délicieuse question — « si l'on considère que l'idée de l'œuvre d'art se trouve dans l'intelligence de l'artiste, non pas à titre d'espèce » impresse « informant l'intelligence et la constituant en acte, mais *à titre d'objet que l'on contemple*. La forme de la maison, pour prendre un exemple, est dans l'esprit de l'architecte un quelque chose qu'il contemple, et il forme à sa ressemblance la maison qu'il construit au dehors ». De même pour les idées qui sont en Dieu. Et dès lors il n'y a plus de difficulté; car, « si la multiplicité d'espèces impresses actuant l'intelligence divine est incompatible avec sa simplicité, il n'est pas du tout contre cette divine simplicité que Dieu connaisse plusieurs choses. Si donc nous parlons de pluralité d'idées en Dieu, c'est à titre d'objets connus de Lui ». — Que si maintenant vous désirez savoir comment plusieurs idées sont ainsi dans l'intelligence divine à titre d'objets connus, le voici, ajoute saint Thomas. « Dieu connaît parfaitement son essence. Il connaît donc cette divine essence selon tous les modes dont elle peut être connue. Or, elle peut être connue,

non pas seulement selon qu'elle est en elle-même, mais aussi selon qu'elle peut être participée, à tel ou tel degré de similitude, par les créatures. Et précisément la raison propre de chaque créature est constituée par le degré même selon lequel elle participe l'essence divine. Dieu donc, selon qu'Il connaît son essence comme participable à tel degré, la connaît comme raison propre et comme idée de telle créature; et de même pour toutes les créatures. » En sorte que par la connaissance qu'Il a de Lui-même, Dieu connaît du même coup chaque créature selon sa raison propre. — Dans sa Somme *contre les Gentils*, saint Thomas, pour mieux faire entendre la vérité qu'il vient de nous exposer, apporte l'exemple des nombres. Supposez le nombre 10. Quiconque a la connaissance de ce nombre, a, du même coup, la connaissance de tous les nombres inférieurs qui s'y trouvent contenus. Il suffira de retrancher, par la pensée, une ou plusieurs unités pour avoir la parfaite connaissance du nombre 9 ou des autres contenus dans le nombre 10. De même pour Dieu. Dès là que l'essence divine contient tout d'une façon suréminente, Dieu connaîtra la raison propre de telle ou telle créature suivant qu'Il connaîtra tel ou tel degré d'imitabilité dans son essence. (Cf. Somme *contre les Gentils*, liv. I, ch. LIV.) C'est ce que nous avions déjà noté, à propos de l'article 6, question précédente. — « Il est donc manifeste que Dieu connaît plusieurs raisons propres de plusieurs choses, ce qui constitue la pluralité d'idées » en Lui.

L'*ad primum* fait observer que, sans doute, « l'idée » est la même chose que l'essence divine, mais elle « ne dit pas l'essence prise en tant qu'essence. C'est en tant que similitude et raison de telle ou telle chose », que l'essence divine prend le nom d'*idée*. « Et ce sera donc selon qu'il y a plusieurs raisons connues à l'aide de l'unique essence, que nous parlerons de pluralité d'idées » en Dieu.

L'*ad secundum* est très intéressant et très important. Il nous explique une parole assez difficile de l'article 13, question précédente. Saint Thomas commence par montrer la différence qu'Il y a entre l'art, la sagesse et l'idée. « L'art et la sagesse désignent ce par quoi Dieu connaît »; ils sont, en nous, certains *habitus*, certaines qualités qui doivent être considérées comme

principes de connaissance. « L'idée a » plutôt « raison d'objet connu. » Or, Dieu n'a qu'un seul acte et qu'un seul principe de connaissance qui est son essence. Mais « dans cet acte et par ce principe unique Il connaît tout », non pas seulement Lui-même, mais aussi ce qui n'est pas Lui ; « et Il connaît les choses autres que Lui, non pas seulement » en tant qu'elles sont ou « selon leur être à elles en elles-mêmes, mais encore » en tant qu'elles sont objet de connaissance, « en tant qu'elles sont connues ; ce qui est connaître plusieurs raisons des choses ». « C'est ainsi, explique Saint Thomas, que l'architecte, quand il pense à la forme de la maison selon qu'elle existe au dehors, est dit penser à la maison ; mais quand il pense à la forme de la maison selon qu'elle est dans son esprit, il est dit penser à l'idée ou à la raison de la maison. » Pareillement pour Dieu. Car, « non seulement Dieu connaît beaucoup de choses par son unique essence (art. 6 de la question précédente) ; mais encore *Il connaît*, par cette même essence, *qu'Il connaît beaucoup de choses*. Et c'est là entendre plusieurs raisons des choses, ou plusieurs idées être dans l'intelligence divine à titre d'objets connus ». Ceci nous montre en quoi le présent article diffère de l'article 6 de la question précédente auquel nous venons de faire allusion.

L'*ad tertium* observe que « ces sortes de rapports selon lesquels nous multiplions les idées ne sont pas causés par les créatures. Leur cause est l'intelligence divine *comparant l'essence divine* aux choses » créées ou créables.

L'*ad quartum* dit que « ces rapports qui multiplient les idées ne sont pas dans les choses créées ; ils sont en Dieu. Mais ils ne sont pas en Dieu des rapports réels comme les relations qui distinguent les personnes divines » ; ils ne sont constitués tels qu'en raison de la pensée divine, « ce sont des rapports saisis par Dieu » ; leur être n'est qu'un être de raison.

Il y a des idées en Dieu ; et ces idées sont multiples. — Mais les idées en Dieu sont-elles aussi nombreuses que les objets qu'Il connaît ? Tout objet connu de Dieu a-t-il en Dieu une idée correspondante ?

C'est ce que nous allons étudier dans l'article suivant.

Article III.

Si pour tout ce que Dieu connaît il y a des idées?

Quatre objections veulent prouver qu'il n'y a pas des idées pour tous les objets que Dieu connaît. — La première se tire du mal. « Dieu connaît le mal; et pourtant le mal ne saurait avoir son idée correspondante en Dieu; car il s'ensuivrait que le mal est en Lui. Donc il n'y a pas en Dieu des idées pour tout ce qu'Il connaît. » — La seconde objection se tire des possibles. « Dieu connaît les choses qui ne sont pas, ni ne seront, ni n'ont été, ainsi que nous l'avons dit plus haut (q. 14, art. 7). Or, pour ces choses-là, il ne saurait y avoir d'idée. Saint Denys, en effet, au chapitre v des *Noms Divins* (de Saint Thomas, leç. 3), appelle *exemplaires* » ayant raison d'idées « *les volontés divines qui déterminent et produisent les choses*. Donc, il n'y a pas en Dieu des idées pour tous les objets connus de Lui ». — La troisième objection argue de « la matière première ». Elle « est connue de Dieu; et cependant, elle ne peut avoir d'idée correspondante, n'ayant point de forme ». — La quatrième objection argue « des genres, des accidents et du particulier, qui ne paraissent pouvoir pas avoir d'idée en Dieu, puisque Platon, le premier qui ait posé les idées, n'en a pas assigné à ces divers êtres, ainsi que le remarque saint Augustin (liv. des *83 Questions*, q. 46). Donc, il n'y a pas en Dieu des idées pour tous les objets qu'Il connaît ».

L'argument *sed contra* en appelle à ceci que « les idées sont les raisons des choses existant dans la pensée divine, ainsi qu'on le voit par saint Augustin (à l'endroit précité). Or, de toutes les choses qu'Il connaît, Dieu a les raisons propres. Donc, Il a l'idée de chaque objet qu'Il connaît ».

Au corps de l'article, saint Thomas, s'appuyant sur Platon lui-même (*Phédon*, ch. XLVIII, XLIX; *Timée*, Did., t. II, pp. 204, 218), rappelle que dans l'idée il y a deux choses : la raison d'exemplaire ou de type, et la raison de concept (ou d'idée au sens français de ce mot). « Platon », en effet, « posait les idées

principes de connaissance pour les choses et principes de leur être. Or, l'idée, selon que nous la mettons en Dieu, peut avoir ce double caractère. Seulement, si nous la considérons comme principe d'être pour les choses, nous pourrons l'appeler du nom d'exemplaire » ou de type, « et elle ne se rapporte qu'à la science pratique. Elle sera dite proprement *raison* » des choses, « selon qu'elle est principe de connaissance, et de ce chef elle pourra se rattacher à la science spéculative ». Il est facile, après cela, de voir que Dieu n'a pas l'idée de toutes les choses qu'Il connaît, à prendre l'idée dans le sens de type ou d'exemplaire. « En ce sens, il n'y a à parler d'idée que pour les choses que Dieu réalise dans le temps. Mais s'il s'agit de l'idée prise comme principe de connaissance, on doit l'appliquer à tout ce que Dieu connaît, même si cela ne doit jamais être réalisé dans le temps; elle porte sur tout ce dont Dieu a la raison propre et qu'Il connaît par mode de science spéculative. »

L'*ad primum* observe que « le mal n'a pas en Dieu de raison propre; il est connu par la raison de bien », ainsi que nous l'avons expliqué à l'article 10 de la question précédente. « Il s'ensuit que le mal ne peut absolument pas avoir en Dieu d'idée correspondante, soit qu'on prenne l'idée au sens d'exemplaire, soit qu'on la prenne au sens » de concept ou « de raison ».

L'*ad secundum* accorde que « pour les choses qui ne sont pas, ni ne seront, ni n'ont été, Dieu n'a pas la connaissance pratique, si ce n'est d'une façon virtuelle. Et par suite, par rapport à elles, il n'y a pas d'idée en Dieu, si on prend l'idée au sens d'exemplaire; il y a cependant leur idée au sens de raison » ou de concept.

L'*ad tertium* indique une première réponse qui était celle de certains platoniciens. « D'après eux, Platon aurait supposé la matière incréée. Il s'ensuivait qu'il n'avait pas eu à poser une idée pour la matière; il lui suffisait d'admettre un co-principe de la matière. Pour nous, la matière aussi est créée par Dieu, mais pas toute seule; elle est créée avec sa forme. Elle aura donc une idée en Dieu, mais pas une idée distincte; son idée sera l'idée du composé. La matière, en effet, par elle-même n'a pas l'être; elle ne saurait non plus être sujet de connaissance. »

L'*ad quartum* passe en revue les divers points touchés par l'objection et les explique. « S'il s'agit du *genre*, et que nous prenions l'idée au sens » de type ou « d'exemplaire, nous devons dire que le genre n'a pas une idée distincte de l'idée de l'espèce; c'est qu'en effet, jamais le genre n'est produit si ce n'est dans l'espèce. — Pour les accidents », il faut distinguer. « S'il s'agit des accidents qui accompagnent inséparablement le sujet, il en est d'eux comme du genre »; ils n'ont pas de type distinct; leur type est le type même du sujet, « puisqu'ils sont toujours produits conjointement avec lui. Il n'en va pas de même des accidents qui surviennent au sujet; ceux-là ont une idée distincte », même à prendre l'idée dans le sens de type ou d'exemplaire. Saint Thomas apporte un exemple qui fait bien comprendre la différence que nous venons d'établir. « C'est ainsi, nous dit-il, que l'architecte, par la forme ou l'idée de la maison, produit la maison et tous les accidents » ou toutes les propriétés « qui doivent accompagner la maison dès là qu'elle existe ». Les choses, au contraire, qui se surajoutent à la maison une fois faite », et sans lesquelles la maison pourrait parfaitement exister, « comme, par exemple, les peintures ou toute autre chose de ce genre, c'est par une nouvelle forme ou une nouvelle idée que l'architecte les produit. — Enfin, viennent les individus. Platon ne leur assignait pas d'idée ou de type distinct, en dehors de l'espèce; et cela pour deux raisons : parce que, pour lui, d'après certains, la matière, principe d'inviduation, était incréée, sans type par conséquent; et aussi parce que l'intention de la nature portant sur les espèces ne produit le singulier ou l'individu que pour sauver l'espèce ». Pour nous, nous devons poser en Dieu les idées ou les types même du singulier et des individus; car, « ainsi que nous le dirons plus loin (q. 22, art. 2), la Providence divine ne s'étend pas seulement aux espèces, elle s'occupe aussi du particulier » et des individus.

Voilà terminée cette question des idées ou des archétypes en Dieu, qui nous montre en quel sens les idées de Platon peuvent et doivent être admises, sans tomber dans les étranges rêveries où ce grand esprit s'est allé perdre avec un grand nombre de

ceux qui l'ont suivi. C'est du moins le reproche que lui faisait Aristote, son disciple, bien placé, semble-t-il, pour savoir quelle était la pensée exacte du maître. Il reprochait à Platon d'admettre les Idées comme quelque chose d'existant par soi en dehors de toute intelligence et de tous les êtres concrets. Les Idées ainsi comprises ne seraient qu'une chimère, ainsi qu'Aristote l'a démontré en maints endroits de ses écrits, notamment dans sa *Métaphysique*. Elles sont au contraire admirables de vérité, entendues au sens où saint Thomas vient de nous les expliquer. — Après la question des Idées qui se rattachait immédiatement à la science divine, se présente la question de la vérité qui se rattache à l'objet de cette science. C'est cette question que nous allons maintenant considérer.

QUESTION XVI.

DE LA VÉRITÉ.

Cette question est le pendant de la question *du Bien* que nous avons traitée à la question V, et nous transporte comme elle dans la région des principes universels et transcendantaux. Nous sommes ici en pleine métaphysique. La question comprend huit articles :

1° Si la vérité est dans les choses ou seulement dans l'intelligence ?
2° Si elle n'est que dans l'intelligence qui compose et qui divise ?
3° Des rapports du vrai à l'être.
4° Des rapports du vrai au bien.
5° Si Dieu est la vérité ?
6° Si toutes choses sont vraies d'une seule vérité ou de plusieurs ?
7° De l'éternité de la vérité.
8° De son incommutabilité.

Les quatre premiers de ces articles traitent de la vérité en général, et les quatre autres des rapports de la vérité avec Dieu. — Par rapport à la vérité en général, saint Thomas la considère d'abord en elle-même (art. 1 et 2) ; puis dans ses relations avec l'être (art. 3) et avec le bien (art. 4). — Considérée en elle-même, nous avons à nous demander, au sujet de la vérité, si elle dépend essentiellement d'un acte de l'intelligence (art. 1) et duquel elle dépend (art. 2). — Et d'abord, la vérité dépend-elle essentiellement d'un acte de l'intelligence? N'y a-t-il de vérité que dans l'intelligence, ou bien est-ce dans les choses que la vérité se trouve ?

Tel est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si la vérité est seulement dans l'intelligence ?

Trois objections tendent à prouver que la vérité se trouve plutôt dans les choses et non pas seulement dans l'intelligence. La première est une superbe parole de saint Augustin qui, excluant la relativité du vrai, affirme que le vrai est ce qui est. « Dans son livre des *Soliloques* (liv. II, ch. v) il réprouve cette définition du vrai : *le vrai est ce qui apparaît :* à ce titre, en effet, les pierres qui sont cachées au sein de la terre ne seraient pas de vraies pierres, puisqu'elles n'apparaissent pas. Il réprouve même cette autre définition : *le vrai est ce qui est de nature à être connu si celui qui doit connaître peut et veut connaître ;* il s'ensuivrait, en effet, que rien ne serait vrai s'il n'y avait pas quelqu'un pour le connaître. Et il définit ainsi le vrai : *le vrai est ce qui est.* Il semble donc que la vérité soit dans les choses et non dans l'intelligence. » — La seconde objection argue d'un très grave inconvénient qui paraît résulter de la position contraire. « Rien n'est vrai que par la vérité. Si donc la vérité est dans l'intelligence seule, rien ne sera vrai que dans la mesure où il sera saisi par l'intelligence ; ce qui est l'erreur des anciens philosophes (Cf. IIIme liv. des *Métaphysiques*, ch. v, vi ; Xme liv., ch. vi, n° 1 ; — de S. Th., liv. IV, leç. 9 et suiv.; liv. XI, leç. 5) qui disaient que tout ce qui nous paraît vrai est vrai. Ce qui aura pour résultat de rendre simultanément vraies les contradictoires, puisque les contradictoires peuvent être simultanément considérées comme vraies par divers esprits. » — La troisième objection cite une double parole d'Aristote : « *Ce d'où le reste dépend est plus que le reste*, ainsi qu'il est démontré au Ier livre des *Seconds Analytiques* (ch. ii, n° 15 ; — de S. Th., leç. 6). Or, *c'est parce que la chose est ou n'est pas, que l'opinion qu'on en a est vraie ou fausse*, au témoignage d'Aristote dans le livre des *Prédicaments* ou des *Catégories* (ch. iii, n° 22). Donc, la vérité est bien plutôt dans les choses que dans l'intelligence. »

L'argument *sed contra* est une autre parole d'Aristote affirmant, au 6ᵉ livre des *Métaphysiques* (S. Th., leç. 4; — Did., liv. V, ch. IV, nº 1), que *le vrai et le faux ne sont pas dans les choses mais dans l'intelligence.*

Au corps de l'article, saint Thomas commence par établir une parité entre le bien et le vrai, d'où il infère les caractères propres de ce dernier. « Le bien, nous dit-il, désigne ce vers quoi tend l'appétit. De même le vrai est ce vers quoi tend l'intelligence. Mais il y a cette différence entre l'appétit et l'intelligence ou toute autre faculté de connaître, que l'opération de ces dernières se parfait en tant que l'objet connu est dans le sujet connaissant, tandis que pour l'appétit c'est le sujet qui s'incline vers la chose désirée. Ainsi donc le terme de l'appétit, le bien, est dans la chose désirée, tandis que le terme de la connaissance, le vrai, sera dans l'intelligence. De même donc que le bien est dans l'objet en tant qu'il dit un ordre à l'appétit, et, à cause de cela, la raison de bien dérive de l'objet désirable à l'appétit lui-même, l'appétit étant dit *bon* selon qu'il tend à une chose bonne; — de même, puisque le vrai est dans l'intelligence selon que l'intelligence est conforme à la chose connue, il est nécessaire que la raison de vrai dérive de l'intelligence à la chose connue, en sorte que même la chose connue soit dite *vraie* selon qu'elle a un certain rapport à l'intelligence. — Or, la chose connue pourra dire un certain ordre à l'intelligence, de deux manières : ou par elle-même, ou d'une façon accidentelle. Par elle-même, elle dira ordre à l'intelligence dont elle dépend dans son être; d'une façon accidentelle, elle dira ordre à l'intelligence dont elle dépend quant au fait d'être connue. C'est ainsi, par exemple, que la maison peut être dite avoir un ordre essentiel à l'intelligence de l'architecte, et un ordre accidentel à l'intelligence du passant qui la considère. Puis donc qu'on doit juger des choses non pas selon ce qui leur convient d'une façon accidentelle, mais selon ce qui leur convient par elles-mêmes, il s'ensuit qu'une chose sera dite vraie d'une façon absolue selon l'ordre qu'elle a à l'intelligence dont elle dépend. Et de là vient que les œuvres humaines sont dites vraies par rapport à notre intelligence : on dira d'une maison qu'elle est vraie, quand elle repro-

duit exactement la forme qui était dans la pensée de l'architecte; on dit aussi d'une parole qu'elle est vraie, quand elle est le signe d'une pensée vraie. Pareillement pour les choses de la nature. On les dira vraies en tant qu'elles réalisent la similitude des espèces qui sont dans la pensée divine. C'est ainsi qu'une pierre sera dite vraie, parce qu'elle réalise la nature propre de la pierre selon la conception qu'en a de toute éternité l'intelligence divine. Et de là il résulte manifestement que s'il s'agit des choses dans leurs rapports avec l'intelligence dont elles dépendent, la vérité se trouve premièrement dans cette intelligence, et en second lieu seulement dans les choses. »

« Ceci posé, remarque saint Thomas, il n'est plus difficile d'entendre et d'expliquer les diverses expressions dont on se sert pour définir la vérité. Dans son livre de la *Vraie Religion* (ch. XXXVI), saint Augustin dit que *la vérité est ce qui montre ce qui est;* saint Hilaire, dans son traité *de la Trinité* (liv. V, n° 14), dit aussi que *le vrai est ce qui dénonce ou manifeste l'être.* Ces définitions se rapportent à la vérité selon qu'elle est dans l'intelligence. Au contraire, comme désignant la vérité selon qu'elle dit un ordre à l'objet connu, nous avons cette autre définition de saint Augustin, dans son livre de la *Vraie Religion* (à l'endroit précité) : *la vérité est la parfaite reproduction de la cause sans qu'il s'y trouve aucune dissemblance;* et cette autre de saint Anselme (Dialogue *de la Vérité*, ch. XII) : *la vérité est la rectitude que l'esprit seul peut saisir*, car on appelle *droit* ce qui correspond à son principe; et cette autre d'Avicenne (*Métaphysique*, traité VIII, ch. VI) : *la vérité est l'être propre d'un chacun selon qu'il lui a été marqué.* » — En finissant, saint Thomas nous signale « une autre définition », de toutes la plus connue, que nous allons retrouver à l'article suivant, et qui « a l'avantage de répondre aux deux aspects de la vérité; elle consiste à dire que *la vérité est l'adéquation entre l'intelligence et son objet* ».

L'*ad primum* justifie la parole de saint Augustin en l'appliquant « à la vérité des choses, de laquelle vérité s'exclut, en effet, quand on la définit, tout rapport avec notre intelligence, puisque ce rapport est quelque chose de purement accidentel et

que l'accidentel ne doit pas rentrer dans une définition proprement dite ».

L'*ad secundum* explique d'une façon très intéressante d'où venait l'opinion erronée des anciens philosophes naturalistes. « Ces philosophes n'admettaient pas que les choses de la nature vinssent d'une première cause intelligente ; ils n'admettaient que le hasard. Comme cependant ils voyaient qu'il y a, dans le *vrai*, un certain rapport à l'intelligence, ils étaient obligés de faire consister la vérité de toutes choses en un certain rapport à notre intelligence. De là venaient tous les inconvénients que leur reproche Aristote au 4me livre des *Métaphysiques* (à l'endroit cité dans l'objection). Mais pour nous ces inconvénients n'existent pas, attendu que nous faisons dépendre la vérité des choses de leur rapport à l'intelligence divine. »

L'*ad tertium* concède que « la vérité de notre intelligence dépend des choses du dehors et est causée par elles » ; mais il n'accorde pas que, pour cette raison, « la vérité doive d'abord se dire des choses ; pas plus que la raison de santé ne convient à la nourriture plutôt qu'à l'animal », bien que la nourriture soit pour l'animal une cause de santé. « Ce n'est pas, en effet, la *santé* de la nourriture qui cause la santé de l'animal » ; c'est sa vertu « ou sa bonne qualité ». Pareillement, pour les choses dans leur rapport avec notre intelligence : « ce n'est pas leur *vérité* qui cause la vérité en nous ; c'est leur être. Et voilà pourquoi Aristote dit (à l'endroit cité dans l'objection) que la pensée ou le discours sont vrais *suivant que la chose est*, et non pas *suivant qu'elle est vraie*. Il ne s'agit pas ici, en effet, d'agent ou cause univoque mais seulement analogue. »

La verité est d'abord dans l'intelligence ; c'est là qu'elle réside avec sa raison propre de vérité ; et si l'on peut dire des choses qu'elles sont *vraies*, c'est uniquement en raison de l'intelligence où est subjectée d'abord et selon sa raison propre la vérité. La *bonté* pourrait exister, à la rigueur, d'une façon absolue, alors même qu'il n'y aurait pas de faculté appétitive, bien que la bonté dise un certain ordre à l'appétit ; parce que c'est d'abord dans la chose ou dans l'objet qu'est subjectée la bonté, et en second

lieu seulement dans la faculté appétitive. Il n'en est pas ainsi pour la vérité. Comme elle est subjectée d'abord dans l'intelligence et que c'est uniquement en raison de l'intelligence que les choses sont dites vraies, si l'intelligence n'était pas, la vérité ne serait pas non plus, à supposer, par impossible, que des choses pussent être sans qu'il y eût aucune intelligence. Seulement la vérité des choses ne dépend pas également de toutes les intelligences. Elle dépend essentiellement de l'intelligence divine, tandis qu'elle ne dépend qu'accidentellement des intelligences créées, à moins qu'il ne s'agisse de quelque œuvre d'art. — La vérité dépend de l'intelligence et ne se trouve d'abord que dans l'intelligence. Mais en raison de quelle opération intellectuelle se trouve-t-elle dans l'intelligence? Est-ce en raison de la simple perception, ou bien en raison seulement de l'acte qui divise et qui compose, qui juge, qui raisonne?

Telle est la question qu'il faut étudier maintenant.

Article II.

Si la vérité est seulement dans l'intelligence qui compose et qui divise?

Nous n'avons ici que deux objections, mais très intéressantes et intimement liées avec la position de la question, si bien qu'elles se trouveront résolues par le corps même de l'article. — La première est une parole d'Aristote, au 3me livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 7; de saint Thomas, leç. II). « Il y est dit que le sens, quand il porte sur le sensible propre » qui est son objet, « est toujours vrai; et de même l'intelligence, quand elle atteint les essences. Or, la composition et la division ne se trouvent ni dans le sens ni dans l'intelligence percevant les essences. Il s'ensuit que la vérité n'est pas seulement dans l'intelligence qui compose et qui divise. » — La seconde objection n'est que la justification rationnelle de la première. Elle cite la belle définition que nous connaissons déjà et qui est empruntée au livre des *Définitions* d'Isaac (philosophe arabe du dixième siècle). On la trouve aussi

dans Avicenne, *Métaphysique*, traité I, ch. IX, et dans Averroès, *Destruction des Destructions*, disp. I, entre le milieu et la fin. Cette définition dit que « la vérité est l'équation de l'intelligence et de l'objet. Mais il n'y a pas que l'intelligence portant sur un objet complexe qui puisse s'égaler à lui ; c'est aussi l'intelligence qui porte sur l'objet incomplexe, et même le sens qui est frappé par son objet. Donc, la vérité n'est pas seulement dans l'opération de l'intelligence qui compose et qui divise ».

L'argument *sed contra* est une autre parole d'Aristote disant, au 6me livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 4 ; Did., liv. V, ch. IV, n. 1), que, « s'il s'agit des objets simples et des essences, la vérité ne se trouve ni dans l'intelligence ni dans les choses. »

Le corps de l'article est délicieux. Saint Thomas y établit une lumineuse distinction entre la vérité qui fait qu'une chose est vraie, et la vérité qui constitue le bien ou la perfection de l'intelligence. Pour comprendre cette distinction et les conclusions qui en découlent, rappelons-nous ce qui a été dit à l'article précédent. « Nous avons montré que le vrai, selon sa première raison de vrai, se trouve dans l'intelligence. Puis donc que toute chose est vraie selon qu'elle a la forme propre qui convient à sa nature, il est nécessaire que l'intelligence, considérée dans son acte de connaître, soit vraie selon qu'elle a la similitude ou l'espèce de l'objet connu, qui constitue sa forme quand elle est dans l'acte de connaître. Et voilà pourquoi on définit la vérité : la conformité de l'intelligence et de son objet. Il s'ensuit que connaître cette conformité sera connaître la vérité. Or, il ne convient nullement au sens de connaître cette conformité. Bien que, en effet, la vue ait la similitude de l'objet que l'on voit, elle ne connaît pas cependant le rapport qui existe entre la chose vue et ce qu'elle-même en perçoit. Quant à l'intelligence, elle peut connaître la conformité d'elle-même à la chose qu'elle connaît. Ce n'est pourtant pas quand elle connaît d'une chose ce qu'elle est, qu'elle saisit cette conformité. C'est quand elle juge que la chose est bien en elle-même comme est la forme qu'elle en saisit, c'est alors qu'elle commence à connaître et à dire le vrai. Ce qu'elle fait quand elle compose et qu'elle divise ; car, dans toute

proposition, nous avons une certaine forme signifiée par le prédicat » ou l'attribut « et que nous appliquons à une chose désignée par le sujet, ou que nous en éloignons. Il s'ensuit qu'on peut bien dire que le sens est vrai relativement à tel objet, et aussi l'intelligence, tandis qu'elle connaît d'une chose ce qu'elle est; mais ni l'une ni l'autre ne connaissent ni ne disent le vrai. Il en est de même pour les termes complexes ou incomplexes [Cf. le Commentaire de saint Thomas sur le livre *Perihermenias* d'Aristote, leç. 3me : saint Thomas explique en cet endroit que les termes, si on les prend isolément et sans l'adjonction du mot *est* ou *n'est pas*, qu'il s'agisse de termes simples comme *arbre*, *homme*, *blanc*, ou de termes complexes comme *cheval ailé*, *veau d'or*, et autres semblables, peuvent être vrais, comme il a été dit du sens et de l'intelligence dans la simple perception, mais n'expriment pas le vrai selon que le connaît et l'exprime l'intelligence qui divise et qui compose]. « Il s'ensuit donc, conclut saint Thomas, que la vérité peut être dans le sens et dans l'intelligence connaissant d'une chose ce qu'elle est, comme elle est en toute chose vraie », c'est-à-dire qui a vraiment la nature ou la forme qu'elle doit avoir, auquel sens nous disons du pain, de l'or, de l'eau, qu'ils sont vrais; « mais non à titre de chose connue étant en celui qui connaît. Or, c'est là ce que nous entendons par le mot vrai. » Nous entendons par ce mot une chose possédée par l'intelligence et étant en elle, constituant son bien et sa perfection; « la perfection de l'intelligence, en effet, c'est le vrai connu », le vrai possédé en tant que tel, en tant que vrai. « Par conséquent, à proprement parler », nous devons dire que « la vérité est » seulement « dans l'intelligence qui compose et qui divise; nullement dans le sens ou dans l'intelligence qui connaît d'une chose ce qu'elle est ». La vérité n'est que dans le jugement.

Saint Thomas fait remarquer, en terminant, qu'après les explications données au corps de l'article, les objections se trouvent résolues du même coup.

Pour préciser encore la doctrine, fort délicate, exposée dans cet article, nous pouvons nous demander, d'un mot, à son sujet, ce qu'est la vérité. Qu'est-ce que la vérité? Distinguons

tout de suite entre la vérité d'un objet, et la vérité, d'une façon absolue. La vérité d'un objet n'est rien autre que la présence, en cet objet, de la forme ou de la nature ou de la qualité qu'il doit avoir. C'est la conformité de cet objet avec l'intelligence dont il dépend. La vérité, d'une façon absolue, c'est la qualité d'une intelligence disant d'une chose qu'elle est ou qu'elle est telle, quand, en effet, cette chose est et est telle, ou disant qu'elle n'est pas et qu'elle n'est pas telle, quand, en réalité, elle n'est pas et n'est pas telle. C'est la conformité de l'intelligence qui affirme ou qui nie avec ce qu'elle nie ou affirme. Et donc la vérité, d'une façon absolue, la vérité, au sens premier de ce mot, la vérité, en tant que bien ou perfection de l'intelligence, la vérité, au sens pur et simple, la vérité tout court ne peut être que dans l'intelligence qui nie ou qui affirme (formellement, ou éminemment, comme nous l'expliquerons quand il s'agira de la vérité en Dieu); mais elle peut être et elle est (elle, ou son contraire, comme nous le verrons à la question suivante) dans toute intelligence qui affirme ou qui nie. C'est une propriété, c'est la propriété de cette intelligence. Dès là qu'une intelligence nie ou affirme, elle a la vérité (ou son contraire); et elle l'a comme chose possédée, comme bien propre, comme sa perfection (ou sa dégradation, s'il s'agissait de l'erreur); elle l'a, pour garder l'expression de saint Thomas, comme chose connue. Car cette expression « comme chose connue » ne doit pas s'entendre en ce sens seulement qu'on s'apercevrait que la chose est, quand on dit qu'elle est, ou qu'elle n'est pas quand on dit qu'elle n'est pas, ce qui ne mettrait la vérité que dans une opération réflexe de l'intelligence. La vérité se trouve aussi dans l'opération directe de l'intelligence, et la vérité en tant que bien de l'intelligence possédé par elle. Il suffit qu'on dise d'une chose qu'elle est, quand elle est, ou qu'elle n'est pas quand elle n'est pas, pour que la vérité, bien propre de l'intelligence, soit en elle à titre de bien possédé, quoique non peut-être de bien conscient. La vérité est alors dans l'intelligence comme chose connue, en ce sens que la connaissance que l'on a est une vérité, la vérité consistant dans l'affirmation juste ou la négation exacte de l'intelligence. On prendra conscience de cette vérité que l'on a, que l'on

possède, quand on se justifiera à soi-même l'exactitude de son affirmation ou de sa négation. La vérité est donc, au sens précis du mot, un jugement juste de l'intelligence. [Cf. le Commentaire de Cajétan sur le présent article.]

Voilà ce qu'est la vérité prise en elle-même. — Nous la devons considérer maintenant dans ses rapports avec l'être et avec le bien. Et d'abord, avec l'être.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si le vrai et l'être s'équivalent?

L'être et le vrai ne font-ils qu'un? Ne sont-ce qu'une seule et même chose? Ou bien y a-t-il là deux réalités objectives distinctes? — Trois objections veulent prouver qu'il y a une distinction, une différence réelle entre l'être et le vrai. — La première s'appuie sur ceci, que « le vrai, proprement, se trouve dans l'intelligence, ainsi qu'il a été dit (à l'article premier), tandis que l'être, proprement, se trouve dans les choses. Donc, l'être et le vrai ne s'équivalent pas ». — La seconde objection observe que « ce qui s'étend à l'être et au non-être n'est pas une même chose avec l'être. Or, le vrai s'étend à l'être et au non-être; il est vrai, en effet, que l'être est et que le non-être n'est pas. Donc, le vrai et l'être ne font point qu'un ». — La troisième objection prétend que « le vrai semble antérieur à l'être; nous ne saisissons l'être, en effet, que sous la raison de vrai. Or, où se trouve un rapport d'antériorité, il n'y a pas identité. Donc, il semble bien que l'être et le vrai ne sont pas une même chose ».

L'argument *sed contra* est une parole fameuse d'Aristote au 2me livre de ses *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; — Did., liv. I (*a*), ch. 1, n. 5), disant « qu'il en est de même, pour les choses, en ce qui est de l'être et de la vérité ».

Le corps de l'article est très simple. Il repose toujours sur la parité qui se fait entre le bien et le vrai. « De même que le bien

dit ordre à l'appétit, de même le vrai dit ordre à la connaissance. Or, tout être est connaissable dans la mesure où il est. C'est pour cela qu'il est dit au 3me livre *de l'Ame* (ch. VIII, n. 1; — de S. Th., leç. 13) que *l'âme est en quelque façon toutes choses* par le sens et par l'intelligence. Par conséquent, de même que le bien ne fait qu'un avec l'être, pareillement aussi le vrai. Avec ceci pourtant que », soit le bien, soit le vrai, ils ajoutent tous deux, à l'être, une certaine raison que l'être tout seul ne dit pas : « le bien ajoute à l'être la raison d'appétible, et le vrai un rapport à l'intelligence. » La raison de *connaissable* n'ajoute aucune réalité à l'être, puisqu'un être n'est connaissable qu'autant qu'il est et qu'il est connaissable autant qu'il est. Le fait d'être et le fait d'être connaissable s'équivalent. Puis donc que le vrai n'est que l'être dans son rapport avec la faculté cognoscitive, il s'ensuit que la raison de vrai n'ajoute aucune réalité à l'être. L'être et le vrai sont donc, en réalité, la même chose. Toute la différence est en ce que l'être ne dit, par soi, aucun rapport à une faculté de connaître, tandis que le vrai implique essentiellement ce rapport. Le vrai n'est que l'être dans son rapport avec l'intelligence, comme le bien n'est que l'être dans son rapport avec l'appétit ou la volonté.

L'*ad primum* est fort intéressant. Il rappelle la distinction, établie dans les deux premiers articles, entre « le vrai qui se trouve dans les choses et le vrai qui se trouve dans l'intelligence. Le vrai qui se trouve dans les choses s'identifie avec l'être au point de vue substantiel » tel que nous l'entendons de la substance des choses. « Le vrai qui se trouve dans l'intelligence se confond avec l'être » au point de vue représentatif, « comme ce qui représente avec ce qui est représenté », ou encore comme ce qui fait connaître avec ce qui est connu. « C'est cela même, en effet, qui constitue, comme nous l'avons dit, la raison de vrai », le vrai n'étant rien autre que la conformité de la connaissance avec l'objet connu. — « Du reste, ajoute saint Thomas, l'on pourrait » discuter la proposition mise en avant par l'objection, et « dire que l'être aussi se trouve dans les choses et dans l'intelligence comme le vrai, bien que le vrai soit premièrement dans l'intelligence, et l'être premièrement dans les choses; et ceci

vient de ce que l'être et le vrai diffèrent » d'aspect ou « selon la raison ».

L'*ad secundum* fait observer que « le non-être n'a pas, en soi, de quoi être connu ; il n'est connu qu'en tant que l'intelligence le fait connaissable ». Le non-être est fait connaissable par l'intelligence, en ce sens que l'intelligence conçoit le non-être par l'être même qu'on suppose disparu. « Si donc nous parlons de vrai, à propos du non-être, c'est parce que le non-être est un certain être de raison », un être logique, « conçu par la raison » qui peut se représenter la privation ou la négation de l'être.

L'*ad tertium* n'accepte pas que l'être soit postérieur au vrai et qu'on ne puisse jamais saisir l'être sans saisir le vrai. « Cette proposition, que l'être ne peut être saisi sans la raison de vrai, peut s'entendre dans un double sens. Ou bien en ce sens qu'on ne peut saisir l'être sans que la raison de vrai s'ensuive ; et la proposition ainsi entendue est exacte. On bien en cet autre sens que l'être ne pourrait être saisi ou perçu sans que soit perçue la raison de vrai. Et la chose ainsi entendue est fausse. C'est le contraire qu'il faut dire, savoir : que le vrai ne peut être saisi sans que la raison d'être soit perçue, parce que l'être est renfermé dans la raison de vrai. C'est un peu comme si nous comparions l'être et l'intelligible. Il est certain, en effet, que l'être ne pourrait jamais être connu de la connaissance intellectuelle, s'il n'était pas intelligible ; et cependant il peut être connu sans que nous songions à son intelligibilité. Pareillement, tout être entendu est vrai ; mais, cependant, entendre l'être n'est pas entendre le vrai. » — Nous retrouvons ici la doctrine exposée à propos de l'article 2. Entendre qu'une chose est, quand elle est, *c'est entendre vrai*, c'est avoir le vrai, c'est posséder la vérité ; mais ce n'est pas, du coup, *entendre le vrai*. Pour entendre le vrai, il y faut une opération réflexe qui nous fasse prendre conscience de la vérité que nous avons et que nous possédons dès là que nous entendons vrai.

Donc l'être et le vrai ne sont qu'une seule et même chose, une identique réalité. Ils diffèrent seulement d'aspect, en ce sens que l'être ne dit, de soi, aucun rapport à une faculté de connaître,

tandis que le vrai implique ce rapport essentiellement. — Et pour le bien, quels vont être ses rapports avec le vrai? Sera-t-il une même chose avec lui? sera-t-il postérieur, sera-t-il antérieur?

Telle est la question que nous devons envisager maintenant.

Article IV.

Si le bien, au point de vue de la raison, est antérieur au vrai?

Les objections veulent prouver que le bien, au point de vue de la raison, est antérieur au vrai. — La première invoque « l'universalité du bien » dans laquelle rentre le vrai à titre de partie : « Le vrai, en effet, est un certain bien ; c'est le bien de l'intelligence. Or, ce qui est plus universel doit être aussi antérieur au point de vue de la raison, comme on le voit par le 1er livre *des Physiques* (ch. v, n. 9 ; — de S. Th., leç. 10 ; — cf. 1er livre des *Seconds Analytiques*, ch. ii, n. 10 ; de S. Th., leç. 4, n. 15). Donc, le bien est antérieur au vrai au point de vue de la raison. » — La seconde objection rappelle que « le bien est dans les choses, tandis que le vrai est dans l'acte de l'intelligence qui compose et qui divise, ainsi qu'il a été dit (à l'article 2) ; or, ce qui est dans les choses est antérieur à ce qui est dans l'intelligence », puisque ce qui est dans l'intelligence est causé par ce qui est dans les choses. « Donc le bien est antérieur au vrai, au point de vue de la raison. » — La troisième objection en appelle à une parole d'Aristote, au 4me livre de l'*Éthique* (ch. vii, n. 6 ; de S. Th., leç. 15), disant que « la vérité est une espèce de vertu. Or, la vertu rentre dans le bien ; elle est, en effet, une *bonne* disposition de l'esprit, selon qu'on le voit dans saint Augustin (2me livre du *Libre arbitre*, ch. xix). Donc le bien est antérieur au vrai ».

L'argument *sed contra* nous est connu. Nous l'avions trouvé et discuté au sujet de la question du bien. C'est l'argument tiré des mathématiques « où se trouve le vrai et où pourtant ne se trouve pas la raison de bien. Donc le vrai est plus étendu que le

bien et, partant, il lui est antérieur ». (Cf. q. 5, art. 3, *ad quartum*).

Au corps de l'article, saint Thomas, sans s'arrêter à prouver que « le bien et le vrai ne sont en réalité qu'une seule et même chose avec l'être », et qu'« ils diffèrent seulement d'aspect ou selon la raison », s'appuie sur cette différence pour montrer que « le vrai, d'une façon absolue, est antérieur au bien ». Il en donne deux raisons : l'une, objective; et l'autre, subjective. « La première se tire de ce que le vrai dit un rapport plus immédiat à l'être qui est antérieur au bien. En effet, le vrai se rapporte à l'être purement et simplement » : tout être, dès là qu'il est, est connaissable, et donc objet de vérité. Il n'en va pas de même pour le bien : « le bien se rapporte à l'être sous sa raison de perfection; c'est sous cette raison de perfection que l'être est appétible », ainsi que nous l'avons montré dans la question du bien (q. 5). Puis donc que l'être est antérieur au bien, le vrai le sera aussi. — « La seconde raison se tire de ce que, naturellement, la connaissance précède le désir. Le vrai donc, qui touche à la connaissance, sera antérieur au bien qui regarde l'appétit. Et c'est ainsi que, selon la raison, le vrai précède le bien »; c'est-à-dire que la notion de bien est postérieure à la notion de vrai.

L'*ad primum* est fort intéressant. Il fait une distinction lumineuse entre la priorité dans l'ordre de désir et la priorité d'une façon pure et simple. Pour nous la faire mieux comprendre, saint Thomas observe que « la volonté et l'intelligence s'incluent mutuellement : l'intelligence, en effet, saisit la volonté et la volonté veut l'intelligence. C'est dire que parmi les choses qui sont ordonnées à l'objet de la volonté se trouvent contenues aussi les choses qui appartiennent à l'intelligence, et *vice versa*. Ainsi, dans l'ordre de désir, le bien a raison d'universel et le vrai de particulier » : le vrai, en effet, est un certain bien. « Dans l'ordre de connaissance, c'est l'inverse » : ici le vrai a raison d'universel et le bien n'est plus qu'un certain vrai. « Par cela donc que le vrai est un certain bien, il s'ensuit qu'il est postérieur au bien dans l'ordre de désir; mais il lui demeure antérieur purement et simplement », dans l'ordre que nous avons dit au corps de l'article.

L'*ad secundum* commence par nous rappeler ce que c'est qu'« être premier selon la raison ; c'est être perçu en premier lieu par l'intelligence. Or, la première chose perçue par l'intelligence c'est l'être ; en second lieu, l'intelligence perçoit qu'elle saisit l'être ; troisièmement, elle perçoit qu'elle le désire. Par où l'on voit que ce qui est premier, dans l'ordre de la raison, c'est la raison d'être ; puis vient la raison de vrai ; et, enfin, la raison de bien ». Donc le bien n'est pas le premier selon la raison, « quoiqu'il se trouve dans les choses ». Il s'agit ici, en effet, non pas de la priorité ontologique, mais de la priorité logique. Et il ne peut s'agir que de celle-là, puisque ontologiquement, l'être, le vrai et le bien sont une même chose. Si donc on établit un certain ordre entre eux, ce ne peut être que dans l'ordre logique ou selon l'ordre de la raison, selon lequel seul ils diffèrent. De ces trois concepts, le concept d'être est le premier : c'est celui que l'intelligence se forme dès qu'elle est en contact avec un être quelconque. Son second acte sera de s'apercevoir qu'elle saisit cet être qu'elle saisit en effet ; et c'est cela même qui donne à l'être la raison de vrai. Le troisième acte consistera à saisir que cet être qu'elle perçoit est chose désirable ou chose parfaite dont la perfection excite le désir, en quoi consiste précisément la raison de bien. — Nous venons de parler de priorité logique à l'exclusion de toute priorité ontologique. On pourrait cependant accorder une certaine priorité ontologique, en ce sens que la même réalité s'échelonne dans un certain ordre suivant la diversité d'aspect qui constitue la diversité de raison dont nous avons parlé : l'être dit la réalité tout court, et vient en premier lieu : le vrai dit la réalité en tant qu'elle termine ou peut terminer un jugement juste de l'intelligence, et vient en second lieu ; le bien dit la réalité en tant qu'elle termine ou peut terminer le mouvement de l'appétit, nécessairement postérieur au jugement de l'intelligence qu'il présuppose. L'ordre logique serait alors réservé à l'ordre d'origine des concepts : d'abord, le concept d'être ; puis, le concept de vrai ; et, enfin, le concept de bien.

L'*ad tertium* distingue soigneusement entre la vérité en général et certaines espèces de vérité qui se rattachent à la vertu. Ainsi la vertu que nous appelons du nom de vérité » (et qu'on

appellerait plus exactement peut-être, en français, la véracité) « n'est pas la vérité au sens général de ce mot; c'est une espèce de vérité, selon laquelle l'homme se montre dans ses paroles et dans ses actions tel qu'il est » ; c'est la loyauté, la franchise, qui a pour contraire la duplicité et qui se rattache à la justice comme partie potentielle. « La vérité de la vie se dit en ce sens très spécial que l'homme, dans sa vie, remplit ce à quoi l'a ordonné l'intelligence divine, de même que nous avons dit aussi que la vérité était dans les autres choses. La vérité de la justice consiste dans le fait que l'homme rend aux autres ce qu'il leur doit conformément aux lois. — De toutes ces vérités particulières », conclut saint Thomas, et au sujet desquelles on pourrait accepter l'objection, « on ne doit point passer à la vérité en général » dont nous parlons maintenant.

Voilà donc ce qu'est la vérité en elle-même et quelle place elle occupe parmi les transcendantaux. Elle est cet acte de l'intelligence qui consiste à affirmer qu'une chose est, quand elle est; ou qu'elle n'est pas, quand elle n'est pas. La vérité, bien qu'une seule et même chose avec l'être et le bien, en diffère pourtant selon la raison; car, tandis que l'être dit ce qui est, et le bien ce qui termine ou peut terminer le mouvement de l'appétit, la vérité dit ce qui termine ou peut terminer un jugement juste de l'intelligence. Et à leur assigner une place dans l'ordre de nos connaissances, c'est l'être qui doit venir d'abord; puis, le vrai; et enfin, le bien. — Après avoir étudié la vérité en général, il nous faut maintenant considérer les rapports de la vérité avec Dieu. Et d'abord, si la vérité et Dieu se confondent? (art. 5); puis, ce qu'il résultera, pour la vérité, de son identification avec Dieu (art. 6-8).

La première question forme l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si Dieu est la vérité ?

Trois objections tendent à prouver que Dieu n'est pas la vérité. — La première se tire de ce que la « vérité consiste dans l'acte de l'intelligence qui compose et qui divise. Or, en Dieu, il n'y a ni composition ni division. Donc, il n'y a pas là de vérité ». — La seconde objection est une parole de saint Augustin, disant, au livre *de la Vraie Religion* (chap. XXXVI), que « la vérité est *la similitude du principe*. Mais pour Dieu il ne saurait y avoir de similitude à un principe », Dieu n'ayant pas de principe. « Donc, la vérité n'est pas en Dieu. » — La troisième objection observe que « tout ce que nous disons de Dieu, nous le disons de lui comme de la première cause de toutes choses; c'est ainsi que l'être de Dieu est cause de tout être, et sa bonté cause de tout bien. Si donc la vérité est en Dieu, tout vrai aura Dieu pour cause. Et comme il est vrai qu'un tel doit pécher, il s'ensuit que Dieu en sera cause; ce qui est manifestement faux. »

L'argument *sed contra* se contente d'apporter la parole de Notre-Seigneur en saint Jean, chap. XIV (v. 6) : *Je suis la voie, la vérité et la vie.*

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler ce qu'est la vérité, en nous disant où elle se trouve. « La vérité se trouve et dans l'intelligence selon qu'elle saisit la chose comme elle est, et dans les choses selon qu'elles ont un être qui peut s'adapter à l'intelligence. Or cela, c'est en Dieu qu'on le trouve au souverain degré. En effet, son être n'est pas seulement conforme à son acte d'intellection; il est cet acte même. Et son acte d'intellection est la mesure et la cause de tout autre être et de tout autre acte d'intellection. Et Il est Lui-même son être et son acte d'intellection. De telle sorte que non seulement la vérité est en Lui, mais Il est encore la Vérité elle-même souveraine et première. » On ne pouvait, comme le remarque ici le P. Jans-

sens, condenser en moins de mots doctrine plus haute et plus profonde.

L'*ad primum* exclut d'un mot l'objection. « Sans doute, dans l'intelligence divine il n'y a ni division ni composition. Mais dans son acte d'intelligence souverainement simple, Dieu juge de toutes choses et connaît toutes choses, même les plus complexes. C'est à ce titre que la vérité est dans son intelligence. » S'il n'y a pas en Dieu le jugement proprement dit par voie de composition et de division, comme chez nous, il y a d'une façon suréminente ce qui correspond à ce jugement.

L'*ad secundum* explique fort bien la parole de saint Augustin, alléguée par l'objection. S'il s'agit de « la vérité qui est dans notre intelligence », il est certain qu'elle « consiste dans la conformité à son principe, c'est-à-dire aux choses d'où nous tirons nos connaissances ». Et s'il s'agit de « la vérité des choses elles-mêmes », il est certain aussi que cette vérité « consiste en ce que ces choses sont conformes à leur principe qui est l'intelligence divine ». — « Mais, à proprement parler, nous ne pouvons plus dire cela quand il s'agit de la vérité divine. On ne le pourrait que si on restreignait la vérité divine, par appropriation, à la personne du Fils qui, en effet, a un principe. Mais si on la prend essentiellement, on ne le peut pas ; à moins que dans ce cas la proposition affirmative ne revienne à une négative. Dire que la vérité divine est la similitude de son principe, reviendrait à dire que l'être divin n'est pas en dissonance avec l'intelligence divine ; au sens où l'on dit que le Père est par soi, parce qu'Il n'est pas par un autre. »

L'*ad tertium* dénonce le sophisme de la troisième objection. Sans aucun doute, nous concédons que Dieu est la souveraine vérité et que par suite toute vérité découle de Lui, en sorte que ce qu'il y a de vrai dans cette proposition, *Pierre péchera*, vient de Lui ; mais il ne s'ensuit pas que le péché de Pierre vienne de Dieu, parce que autre est la vérité de la proposition, autre le fait énoncé par cette vérité. Comme il s'agit ici d'un fait défectueux, nous ne le pouvons pas attribuer à Dieu ; mais parce que ce fait défectueux peut être saisi par l'intelligence comme toutes les autres privations ou négations, et que Dieu cause toute connais-

sance ou toute perception de l'intelligence, il s'ensuit que la vérité en question est de Dieu, sans que pourtant le fait défectueux le soit. Il y avait dans l'objection un sophisme d'à-côté. « Le non-être et les privations, dit expressément saint Thomas, n'ont aucune vérité en eux-mêmes ; toute leur vérité est dans la connaissance de l'intelligence. Or, toute connaissance de l'intelligence vient de Dieu. Il s'ensuit que tout ce qu'il y a de vérité dans cette proposition, *cet homme péchera,* vient de Dieu. Mais si on en veut conclure : *donc, que cet homme pèche vient de Dieu,* c'est un sophisme d'accident » ou d'à-côté.

La conclusion de cet article, qu'en Dieu est la vérité et qu'Il est la Vérité même, est une vérité de foi. Toute l'Écriture sainte en témoigne. Le texte si formel que nous avons trouvé à l'argument *sed contra* nous dispense d'en apporter d'autres. C'est d'ailleurs toute l'Écriture qu'il faudrait citer. — Ainsi donc la vérité se confond avec Dieu ; Dieu est la vérité, la vérité souveraine et absolue. — Que va-t-il résulter, pour la vérité, de cette identification avec Dieu? S'ensuit-il qu'il n'y ait pour toutes choses qu'une seule et même vérité, ou bien pourrons-nous admettre des vérités multiples ? (art. 6) ; et si nous pouvons admettre des vérités multiples, quels sont les caractères de la vérité eu égard à cette multiplicité : sera-t-elle éternelle ? (art. 7); sera-t-elle immuable ? (art. 8). Ce sont les questions qui nous restent à considérer. — Et d'abord, si la vérité est une ou multiple ?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

S'il n'est qu'une seule vérité selon laquelle toutes choses sont vraies ?

Nous n'avons ici que deux objections. — La première se tire de la conclusion précédente et d'une parole de saint Augustin (traité *de la Trinité*, liv. XV, ch. 1). « Saint Augustin dit

qu'il n'est rien au-dessus de l'esprit de l'homme, si ce n'est Dieu. Or, la vérité est au-dessus de l'esprit de l'homme, sans quoi l'homme jugerait la vérité; et, au lieu de cela, c'est d'après la vérité qu'il doit juger toutes choses. Il s'ensuit que Dieu seul est vérité; et par conséquent il n'est pas d'autre vérité que Dieu. » — La seconde objection est une parole de saint Anselme, au livre *de la Vérité* (ch. XIV), disant que la vérité est aux choses vraies ce que le temps est aux choses temporelles. Or, il n'est qu'un seul temps pour toutes les choses temporelles. (Cf. q. 10, art. 6.) Donc, il n'est qu'une vérité qui fait que toutes choses sont vraies. »

L'argument *sed contra* est la parole du Psalmiste, psaume XI (v. 2), disant que « *les vérités ont diminué parmi les enfants des hommes* ». Ce texte ne prouve qu'en le lisant dans la *Vulgate* ou les *Septante*. L'hébreu porte une leçon différente; on y lit : *Les fidèles disparaissent d'entre les enfants des hommes.*

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « D'une certaine manière on peut dire que la vérité est une et que c'est par cette unique vérité que tout est vrai; et d'une autre manière on ne le peut pas. Pour comprendre ceci, rappelons-nous que partout où nous avons attribution univoque, ce qu'on dira de plusieurs se trouvera en chacun d'eux selon sa raison propre; c'est ainsi que la raison propre d'animal se retrouve en chaque espèce animale. Quand, au contraire, nous avons attribution analogue, le terme ne s'applique, selon sa raison propre, qu'à un seul d'où il dérive ensuite dans les autres; c'est ainsi que le mot *sain* s'applique à l'animal, au pouls et à la nourriture. Non pas que la santé se trouve ailleurs que dans l'animal. Mais en raison de la santé qui se trouve dans l'animal, on dit de la nourriture qu'elle est saine, en tant qu'elle peut produire cette santé; et du pouls qu'il est sain, en tant qu'il la manifeste. Et bien que la santé ne se trouve ni dans la nourriture ni dans le pouls, cependant il y a dans l'une et dans l'autre un quelque chose qui fait que l'un produit et que l'autre signifie ou manifeste la santé. — Ceci posé, rappelons-nous ce qui a été dit plus haut (art. 1er de la question présente), que la vérité se trouve d'abord dans l'intelligence et en second lieu dans les choses en raison de leur rapport avec l'in-

telligence divine. Si donc nous parlons de la vérité en tant qu'elle se trouve dans l'intelligence, selon sa raison propre, ainsi nous devons dire que la vérité se multiplie suivant la multiplicité des intelligences créées, ou même suivant la multiplicité des connaissances dans une même intelligence. C'est en ce sens que la Glose (du verset 2) du psaume XI (tirée de saint Augustin dans un traité de ce psaume) : *les vérités sont diminuées parmi les enfants des hommes* (cf. argument *sed contra*) compare la vérité divine une et identique en elle-même, mais multiple en raison des intelligences créées, au visage d'un homme qui se refléterait en plusieurs miroirs et se multiplierait en raison d'eux. » La comparaison est vraiment très jolie. — « Que si nous parlons de la vérité en tant qu'elle est dans les choses, ainsi toutes choses sont vraies d'une vérité une et première, à laquelle tout être se conforme selon la mesure de son être. Et ainsi, bien que les essences ou les formes des choses soient multiples, cependant il n'y a qu'une seule vérité, celle de l'intelligence divine, en raison de laquelle toutes choses sont vraies » par analogie — comme il n'y a qu'une seule santé, celle de l'animal, en raison de laquelle la nourriture et le pouls sont dits sains.

L'*ad primum* est superbe et d'une importance extrême. Saint Thomas y explique en quel sens on doit entendre que notre esprit juge de tout selon la vérité. « Ce n'est pas selon toute espèce de vérité que notre âme juge de toutes choses, c'est selon la vérité première, en tant que cette vérité première » se reflète ou « rejaillit en notre âme, comme dans un miroir, en raison des premiers objets intelligibles. » Des premiers objets intelligibles, de l'être notamment, mis en contact avec la lumière de notre intelligence, reflet en nous de la lumière de Dieu, jaillissent immédiatement dans nos esprits ces premiers principes d'identité et de contradiction qui ne sont, eux aussi, que le reflet ou le rejaillissement de l'intelligence divine en acte, et d'après lesquels nous jugeons de tout le reste. Il s'ensuit que c'est d'après Dieu, d'après la vérité première, que nous jugeons tout; auquel sens il faut évidemment admettre que la vérité, d'après laquelle nous jugeons tout, est supérieure à nos intelligences. « Cette vérité supérieure à nos intelligences » et d'après laquelle nous jugeons

tout, « n'est autre chose que la vérité première », c'est-à-dire Dieu. Et, en ce sens, l'objection disait vrai. Elle ne serait plus vraie, si on la voulait entendre purement et simplement, même des vérités secondes subjectées dans nos esprits ; car dans ce cas nous sommes en présence d'une qualité accidentelle ou d'un acte de l'intelligence comparé à la substance de l'âme ou à la faculté intellectuelle, et l'accident ne saurait être supérieur à la substance. « Que si pourtant on voulait dire aussi que même » ces vérités secondes ou « la vérité créée qui est dans notre intelligence, sont au-dessus de l'âme, plus grandes qu'elle, ce serait vrai non pas d'une façon pure et simple, mais en un certain sens, en ce sens qu'elles la parfont ; c'est ainsi que la science », même la science qui est subjectée dans l'âme, « peut être dite supérieure à l'âme ». En tous cas, « ce qui est vrai, c'est que dans l'ordre des substances, rien n'est au-dessus de l'âme raisonnable » ou de l'esprit créé, « si ce n'est Dieu seul ». Nous n'admettrons jamais une vérité ou des vérites subsistantes qui seraient en dehors de Dieu et en dehors de nous, mais supérieures à nous — comme semblent l'avoir admis Platon et plusieurs de ses disciples.

L'*ad secundum* accorde que la parole de saint Anselme est vraie, prise au sens de la vérité divine. La vérité divine, en effet, est la règle première et universelle de toute vérité, et « les choses ne sont dites vraies que par comparaison à l'intelligence divine ».

Au sujet de la doctrine exposée dans cet article et dans les articles précédents, le P. Janssens, dans son commentaire de la Somme théologique, fait une double remarque. — Si Dieu est la vérité, et si toutes choses sont vraies dans la mesure même de leur être, il s'ensuit que notre intelligence, elle aussi, selon sa nature d'être intellectuel, doit nécessairement être vraie ; de même nos sens, dans leur nature de facultés sensibles. Et cela veut dire que nos sens, en vertu de leur nature et tant que cette nature n'est pas viciée, doivent nécessairement et sans erreur possible, connaître leur objet sensible ; de même l'intelligence par rapport à son objet, qui est l'être intelligible. Par conséquent, la critique de la raison pure ou de la connaissance pure, telle que Kant l'a instituée, supposant que les facultés de per-

ception, considérées en elles-mêmes et sans la volonté, ne peuvent pas nous garantir la possession du vrai, est une erreur monstrueuse qui sape par la base, sans possibilité de reconstruction, tout l'édifice de nos connaissances. Ce n'est nullement sur l'effort de notre volonté, mais uniquement sur l'évidence intrinsèque résultant de la nature de nos facultés de connaissance et de leur objet, que repose, comme sur sa première base vraie, tout l'édifice de nos connaissances. Et la vraie critique, la seule vraie critique consiste à mettre en lumière, — pour s'arrêter là, car c'est le dernier mot de tout en fait de critique de la raison, — d'une part, que Dieu est la vérité subsistante, source et mesure de toute vérité dans les êtres qui sont en dehors de Lui, et d'autre part, que notre intelligence est une lumière, reflet exact de la lumière divine, destinée à percevoir l'être intelligible, destination qui lui garantit, sans erreur possible, quand il s'agit de son premier acte et de son premier objet — la perception de l'être, et la conscience de cette perception qui constitue pour elle la source des principes premiers — l'adéquation de la connaissance, c'est-à-dire la vérité. Aussi bien, remarque toujours le P. Janssens, devons-nous plus que jamais, en face du criticisme kantien, ou même en face du dogmatisme moral, si imprudemment mis en honneur par quelques jeunes catholiques qui voudraient baptiser le système de Kant et le substituer à la vieille doctrine scolastique, proclamer bien haut et sans défaillance, comme pouvant seul préserver nos esprits du déluge d'erreurs qui emporte tout, le dogmatisme rationnel ou intellectuel.

Une seconde remarque porte sur le dogmatisme religieux non moins attaqué de nos jours et non moins nécessaire que le dogmatisme rationnel. Dès là que Dieu est la vérité suprême, l'unique vérité même, en un sens, dont toute autre vérité, soit la vérité des choses réalisées par lui et que nous disons vraies d'une vérité analogique, soit la vérité qui est dans nos intelligences et qui n'est qu'un reflet de la vérité divine, dépend d'une façon absolue, au point qu'elle cesse d'être dans la mesure où elle s'écarte de la vérité divine, il ne se peut pas que l'homme demeure indifférent à l'égard de la vérité, ou qu'il proclame également respectables et dignes de tolérance ou de faveur toutes

les doctrines, quelles qu'elles soient. Il y a des doctrines erronées. Ce sont toutes celles qui ne correspondent pas à la pensée divine. D'autre part, nous avons un moyen de les contrôler. C'est l'évidence rationnelle dont nous parlions tantôt. Et comme il ne se peut pas que si nous restons fidèles à cette évidence, nous n'arrivions, ou par un examen personnel, ou par l'examen d'hommes qui ont notre confiance méritée, à découvrir l'erreur, il s'ensuit que l'indifférence à l'égard de la vérité est un crime. C'est ce crime aujourd'hui si commun et qui fait tant de ravages, sous le nom de libéralisme. N'a-t-on pas vu des catholiques et même des prêtres demander qu'on renonce plus ou moins au dogme qui divise, pour ne plus prêcher qu'une morale vague basée sur ce quelque chose d'indéfini qu'on appelle l'honneur et la liberté? Si Dieu a parlé, s'Il a imposé des vérités à croire, s'Il a constitué une société, l'Église catholique, pour être la gardienne de ces vérités, les hommes ne sont pas libres de croire ou de ne croire pas, d'être catholiques ou d'être quoi que ce soit. Ils auront à répondre devant Dieu et à justifier de n'avoir pas cru, de n'avoir pas été, au sens intégral, les fils soumis, tant par leur intelligence que par leur volonté, de l'Église catholique. C'est donc, sous un faux prétexte d'humanité et de largeur d'âme, être en réalité les pires ennemis de l'homme, que de laisser ce dernier s'endormir dans l'indifférence dogmatique. Ses vrais amis sont ceux qui ne craignent pas de crier fort et même de le secouer, dussent-ils passer pour des intransigeants, à l'effet de le réveiller et de lui donner dans toute sa pureté le pain substantiel de a vérité intégrale.

Voilà donc, établi par la doctrine du précédent article, en quel sens la vérité est une et en quel sens elle ne l'est pas. La vérité prise selon sa raison propre et en tant qu'elle est constituée par une intelligence disant vrai, n'est pas quelque chose d'indivis et d'unique. Il y a autant de vérités qu'il y a d'intelligences disant vrai; et même, pour chaque intelligence, chaque nouvel acte affirmant une chose vraie constitue une vérité nouvelle. La vérité, ainsi entendue, n'est rien autre que la proposition vraie subjectée éminemment ou formellement dans une

intelligence ; il y aura donc autant de vérités que de propositions vraies. Mais, en tant qu'elle est dans les choses par rapport à l'intelligence divine, la vérité, au sens propre, est une, bien que, dans un sens d'analogie, on applique le terme *vrai* à tout ce qui est. Et d'une façon générale on peut dire que la vérité est une, qu'elle n'est pas multiple, en ce sens qu'il n'y a pas deux ou plusieurs manières justes d'apprécier une même chose considérée sous le même aspect ; il n'y en a qu'une, et c'est la manière dont cette chose est appréciée par Dieu. Toute appréciation qui ne correspond pas à cette appréciation divine est fausse ; et il n'y a à être vraie que l'appréciation qui lui est conforme. — Après avoir établi en quel sens la vérité est une et en quel sens elle peut être dite multiple, nous devons étudier maintenant si elle est éternelle et si elle est immuable. — Et d'abord, si elle est éternelle.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si la vérité créée est éternelle ?

Quatre objections veulent prouver que toute vérité, même la vérité créée, est éternelle. — La première est une parole de saint Augustin, affirmant, dans son traité *du Libre Arbitre* (liv. II, ch. VIII ; et dans les *Soliloques*, liv. II, ch. XIX), que « rien n'est plus éternel que l'essence du cercle ou la résultante *cinq* provenant des deux nombres additionnés : *deux* et *trois*. Or, ces sortes de vérités sont des vérités créées. Donc, la vérité créée est éternelle ». — La seconde objection fait remarquer que « ce qui est toujours, est éternel. Or, les universaux sont partout et toujours. Ils sont donc éternels. Par conséquent, le vrai l'est aussi, qui est tout ce qu'il y a de plus universel ». — La troisième objection assimile une proposition au présent, à la proposition au futur, et dit que « toutes deux sont également des vérités créées. Or, ce qui est maintenant vrai a dû véritablement être, de toute éternité. Il en est de même pour la vérité de la

proposition qui porte sur le futur. Il s'ensuit donc qu'il y a des vérités créées qui sont éternelles ». — La quatrième objection, très subtile, dit que « tout ce qui manque de commencement et de fin est éternel. Or, la vérité des propositions manque de commencement et de fin. Supposons, en effet, que la vérité ait eu un commencement, comme auparavant elle n'était pas, il était vrai que la vérité n'était pas ». Mais rien n'est vrai que par la vérité. « Et donc c'est par quelque vérité que cela était vrai. D'où il suit que la vérité était avant qu'elle commence. De même, si nous supposons que la vérité ait une fin, il s'ensuit qu'elle sera après qu'elle aura cessé d'être ; car il sera vrai que la vérité n'est pas. Donc, la vérité est éternelle. »

L'argument *sed contra* se contente de rappeler la conclusion de l'article 3, question 10, où « nous avons établi que Dieu seul est éternel ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la vérité des propositions n'est autre que la vérité de l'intelligence. Toute proposition, en effet, est dans l'intelligence ou dans la voix » ; dans l'intelligence où elle est conçue et formulée comme parole intérieure ; dans la voix ou dans le signe qui l'exprime au dehors, soit par la parole extérieure, soit par l'écriture ou le geste. « Si nous la considérons en tant qu'elle est dans l'intelligence, la vérité lui appartient par soi » ; nous avons défini la vérité, en effet, un jugement juste de l'intelligence. « Mais considérée dans la voix » ou dans le signe, « la proposition n'est vraie que tant qu'elle signifie une vérité de l'intelligence, et non pas comme si le signe avait, subjectée en lui, une certaine vérité. C'est toujours l'exemple de la santé subjectée dans l'animal et permettant d'appeler sain le pouls qui n'est autre que le signe de cette santé. Pour ce qui est des choses, nous avons dit plus haut (à l'article 1er de cette question) qu'elles ne sont dites vraies qu'en raison de la vérité qui est dans l'intelligence » divine. C'est donc toujours en raison de l'intelligence que la vérité est. « Il s'ensuit que s'il n'y avait aucune intelligence qui fût éternelle, il n'y aurait non plus aucune vérité à l'être. Seulement, l'intelligence divine est éternelle et il n'y en a point d'autre qui le soit. Donc, c'est en elle seule que la vérité aura l'éternité. Ce

qui n'est pas à dire qu'il y ait autre chose que Dieu à être éternel ; car la vérité, en Dieu, est Dieu même, ainsi que nous l'avons montré » (art. 5).

L'*ad primum* accorde que les essences, comme « l'essence du cercle », et les vérités mathématiques, comme « la proposition *deux et trois font cinq*, sont éternelles », mais selon l'être qu'elles ont « dans la pensée divine ».

L'*ad secundum* distingue soigneusement entre la manière dont Dieu est partout et toujours et celle dont le sont les universaux. C'est qu'en effet « il y a une double manière d'être partout et toujours. L'une qui fait qu'on a en soi de quoi atteindre tous les temps et tous les lieux; et c'est ainsi qu'il convient à Dieu d'être partout et toujours. L'autre qui consiste à n'avoir pas en soi de quoi être déterminé à un point quelconque du temps et de l'espace ; c'est ainsi que la matière première est dite une, non pas qu'elle ait une seule forme, comme l'homme est un par l'unité de sa seule forme, mais parce qu'elle n'a en elle aucune des formes qui seraient aptes à y établir une distinction. C'est précisément de cette seconde manière que l'universel est dit être partout et toujours, en ce sens que les universaux font abstraction du présent et du lieu. Mais il ne s'ensuit pas qu'ils soient éternels ; ils ne le seront que s'il y a une intelligence éternelle qui les perçoive ».

L'*ad tertium* est un coup de massue porté aux interprètes molinistes ou même néo-thomistes du fameux article 13 de la question 14. Nous voyons nettement marqué ici par saint Thomas que s'il est vrai, d'une chose quelconque, qu'elle sera avant qu'elle soit, ce ne peut être vrai qu'en raison de la cause qui la peut produire. Or, de cause éternelle, il n'y en a point d'autre que Dieu. Donc, toute la *vérité* du futur qui n'est pas mais qui sera, repose sur l'éternité de Dieu, et ce n'est qu'en raison de cette éternité que cette vérité peut être dite éternelle. Voici les propres paroles de saint Thomas : « *Ce qui est maintenant, a été devant être, avant d'être, parce qu'il était dans sa cause qu'il serait. Par conséquent, la cause enlevée, il n'eût pas été dans les futurs qu'il serait. Or, seule la cause première est éternelle. Si donc il a toujours été vrai que ce qui est serait, ce ne*

l'a été que parce qu'il était dans la cause éternelle qu'il serait, laquelle cause est Dieu seul. » Nous avons souligné tout le texte de cet *ad tertium* parce qu'il est décisif contre l'interprétation moliniste de la science de Dieu par rapport aux futurs quels qu'ils soient. Si Dieu les connaît, et s'Il les connaît de toute éternité, ce n'est pas dans la vérité de la contradictoire, comme l'a voulu Suarez, ni dans la supercompréhension des causes secondes, comme le veut Molina, ni dans la supercompréhension des causes secondes jointes aux secours dont Il les assistera, comme le veut le P. Billot, ni dans le simple fait que pour Lui ils sont déja présents, comme plusieurs néo-thomistes — et je ne sais si le P. Janssens ne donne pas un peu dans cette interprétation — voudraient l'entendre au sujet de l'article 13, question 14 ; c'est, comme le dit ici expressément saint Thomas, *parce qu'il est en Lui, Cause éternelle, de faire qu'ils soient.*

L'*ad quartum* distingue admirablement le paralogisme de l'objection. « Précisément parce que notre intelligence n'est pas éternelle, il s'ensuit que la vérité des propositions que nous formons ne le saurait être davantage ; cette vérité a commencé à un moment donné. Et nous ne concéderons donc pas qu'avant que cette vérité fût, il fût vrai que cette vérité fût » ou plutôt ne fût pas, « si ce n'est en raison de l'intelligence divine en laquelle seule la vérité est éternelle ». Il n'était pas vrai de vérité humaine que cette vérité ne fût pas ; mais cela était vrai de vérité divine. « Maintenant il est vrai », même de vérité humaine, « qu'alors cette vérité n'était pas. Et si cela est vrai maintenant, ce n'est pas, ajoute saint Thomas, qu'il y ait à supposer quelque vérité du côté de la chose. Nullement, car il s'agit ici de non-être ; or le non-être n'a pas en soi de vérité objective ; il n'a de vérité que dans l'intelligence qui le perçoit. En sorte que toute la vérité de cette proposition, que *la vérité n'était pas* repose sur ce que nous percevons le non-être de cette vérité comme ayant précédé son être. C'est donc par la vérité qui est maintenant dans notre intelligence, qu'il est vrai, — s'il s'agit de la vérité humaine de cette proposition, — que la vérité humaine alors n'était pas ». Il ne faut pas oublier que par vérité humaine ou vérité divine au sens où nous venons d'en parler, nous entendons l'acte même

de l'intelligence divine ou humaine formulant expressément ou équivalemment un jugement juste. Cet *ad quartum* est un chef-d'œuvre de sagacité et de finesse dans la dissection d'un argument d'ailleurs très délicat et très subtil.

La vérité n'est éternelle qu'en raison de l'intelligence divine; nullement en raison de notre intelligence à nous, ou de choses qui auraient existé de toute éternité. Nous saurons donc désormais ce qu'il faut penser des vérités éternelles et en quel sens, qui est le seul catholique, nous pouvons les admettre. Ce n'est pas dans le sens platonicien. Il n'y a de vérité éternelle qu'en Dieu, et là même l'éternité de la vérité ne se distingue pas de l'éternité de Dieu, car la vérité c'est Dieu même. — Que penser maintenant de l'immutabilité de la vérite? En quel sens la vérité est-elle immuable?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VIII.

Si la vérité est immuable?

Quatre objections tendent à prouver que la vérité est immuable au sens absolu. — La première est encore une parole de saint Augustin au second livre du *Libre Arbitre* (ch. XII) qui l'affirme expressément. Il dit que « la vérité n'est pas adéquate à l'esprit, sans quoi elle serait muable comme l'esprit ». — La seconde objection prouve que « la vérité demeure toujours, quelque mutation qu'on suppose; car, même après toutes ces mutations, il sera vrai de dire qu'une chose est ou qu'elle n'est pas. Or, ce qui demeure après toutes les mutations est immuable; c'est ainsi que la matière première est improductible et indestructible parce qu'elle demeure après toutes les productions et toutes les destructions. Il s'ensuit donc que la vérité est immuable ». — La troisième objection prouve que toute proposition demeure nécessairement vraie, c'est-à-dire conforme à l'intelligence divine, quand bien même la chose signifiée par cette propo-

sition ait changé. « Si la vérité de la proposition pouvait changer, ce serait surtout quand la chose changerait. Or, même alors elle ne change pas. La vérité, en effet, selon saint Anselme (*Dialogue de la vérité*, ch. VIII, XI) est une certaine justesse, en tant qu'une chose remplit ce qu'il y a d'elle dans la pensée divine. Or, cette proposition, *Socrate est assis*, reçoit de la pensée divine de signifier que Socrate est assis, chose qu'elle signifiera quand bien même Socrate ne soit pas assis. Donc la vérité de la proposition ne peut aucunement changer. » — La quatrième objection, fort intéressante, part de ce principe que « si la cause ne change pas, l'effet ne change pas non plus. Or, il n'y a qu'une seule cause de vérité pour ces trois propositions : *Socrate s'assied : il s'est assis : il s'asseoira*. Par conséquent, leur vérité est la même. Et comme il ne se peut pas que l'une ou l'autre ne soit vraie, il s'ensuit que la vérité de ces propositions demeure immuable. Et il en faut dire autant de toute autre proposition ».

L'argument *sed contra* est le même texte que nous avons déjà trouvé à l'argument *sed contra* de l'article 6 : *les vérités ont diminué parmi les enfants des hommes* (Ps. XI, v. 2). Si elles ont *diminué*, donc la vérité n'est pas immuable. (Cf. ce que nous avons dit de ce texte à l'article précité.)

Au début du corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la vérité, au sens propre, ne se trouve que dans l'intelligence; quant aux choses, elles sont dites vraies en raison de la vérité qui est dans l'intelligence. Il s'ensuit que c'est au regard de l'intelligence que nous devons nous occuper de la mutabilité de la vérité. Or, la vérité de l'intelligence consiste en ceci : que cette intelligence est conforme aux choses qu'elle perçoit », c'est-à-dire qu'en elle-même elle dit être ce qui est ou n'être pas ce qui n'est pas. « Et précisément cette conformité, comme d'ailleurs toute autre similitude, peut varier d'une double manière, en raison de l'un ou de l'autre extrême. Du côté de l'intelligence, la vérité variera, si la chose restant la même, l'intelligence s'en forme une autre opinion. Elle variera également, si, l'intelligence gardant sa première opinion, la chose en elle-même change. Dans un cas comme dans l'autre, il y a changement de vrai en faux Si donc il est une intelligence en qui ne se puisse pas trou-

ver succession de pensées et dont la pensée domine toutes choses sans que rien puisse s'y soustraire, en elle la vérité sera immuable. Et c'est le cas pour l'intelligence divine, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 14, art. 15). Il s'ensuit que la vérité de l'intelligence divine est immuable, tandis que la vérité de notre intelligence peut changer. Non pas que cette vérité elle-même soit sujette au changement, mais parce que notre intelligence où elle se trouve la peut perdre et passer du vrai au faux; c'est ainsi d'ailleurs que les formes peuvent être dites muables » : parce que leur sujet les peut perdre et acquérir la forme contraire. « Quant à la vérité dont les choses de la nature sont dites vraies, et qui est la vérité de l'intelligence divine, nous savons qu'elle est tout à fait immuable. » Il n'y a donc que la vérité de nos intelligences ou de toute autre intelligence créée qui puisse dite être muable, au sens que nous avons précisé.

L'*ad primum* répond que la parole de saint Augustin ne se doit entendre que de « la vérité divine » ; nullement de notre vérité à nous.

L'*ad secundum* rappelle que « l'être et le vrai se confondent. Par conséquent, de même que l'être en soi n'est ni produit, ni détruit, mais seulement en ce sens que tel ou tel être est détruit ou produit, comme il est dit au premier livre des *Physiques* (ch. VIII, n. 6 ; — de S. Th., leç. 14) ; de même la vérité change, non pas qu'aucune vérité ne reste, mais parce que telle vérité qui d'abord était, s'en va », au sens expliqué dans le corps d'article, c'est-à-dire que tel jugement d'une intelligence créée qui d'abord était vrai, devient faux, soit qu'il ait fait place à un jugement différent quand la chose restait la même, soit qu'il n'ait pas varié quand la chose elle-même changeait.

L'*ad tertium* est très important. Saint Thomas y fait observer que « la proposition n'est pas seulement vraie comme sont dites vraies les autres choses, en tant qu'elles réalisent ce qui a été statué à leur sujet par l'intelligence divine; elle est dite vraie encore, d'une façon toute spéciale, selon qu'elle signifie la vérité de l'intelligence. Et parce que cette vérité de l'intelligence consiste dans la conformité du jugement à la réalité, si cette conformité disparaît, la vérité de l'intelligence aussi sera changée, et

par conséquent la vérité de la proposition. Ainsi donc, cette proposition *Socrate s'assied*, est vraie, tant que Socrate demeure assis, d'une double vérité. Elle est vraie à titre de réalité, en tant qu'elle est une expression désignant une pensée; et aussi à titre de proposition, en tant qu'elle désigne une pensée vrai. Si, au contraire, Socrate se lève, elle demeure vraie de sa première vérité, mais non de la seconde ». L'objection était subtile; la réponse l'a été plus encore.

L'*ad quartum* répond à une objection qui n'était pas moins délicate. Il accorde que sans doute « la session de Socrate est ce d'où procède la vérité de cette proposition *Socrate s'assied;* mais elle ne dit pas le même rapport, que Socrate soit assis, et après qu'il aura été assis, et avant qu'il fût assis. Aussi bien la vérité causée par elle n'aura pas qu'un seul rapport et sera signifiée diversement par les propositions au présent, au passé et au futur. Il ne s'ensuit donc pas que si l'une ou l'autre de ces trois propositions reste vraie, la même vérité demeure invariable ». La session de Socrate qui est, en effet, cause de la vérité de ces trois propositions n'a pas le même rapport à chacune d'elles; car, dans un cas, elle est signifiée comme présente, dans l'autre comme future, et dans l'autre comme passée. Or, c'est précisément en cette différence de rapports, que se trouve la raison pour laquelle ces trois propositions ne sont pas toutes vraies simultanément, quoique se rapportant toutes à une même cause.

Au sujet et à l'occasion de cet article 8, le P. Janssens tire un corollaire qui n'est pas moins important que les deux dont nous avons parlé à propos de l'article 6. Il fait remarquer que cette immutabilité de la vérité dont nous parle saint Thomas au sujet de la vérité divine et de la vérité des choses, ruine par la base la théorie chère à beaucoup d'esprits, même parmi les catholiques, et qui consiste à supposer dans toutes les sciences, même dans la science sacrée, même dans les dogmes les plus essentiels de notre foi, une sorte d'évolution indéfinie. Nous avons déjà signalé cette tendance à propos de la connaissance que nous avons de Dieu et de la manière dont nous le nommons. Et sans doute, nous venons de le rappeler en cet article 8, l'intelligence

humaine par elle-même n'est pas immuablement fixée dans la vérité, mais cela ne veut pas dire qu'elle ne puisse pas s'établir d'une façon stable dans telles et telles vérités démontrées à la lumière des premiers principes ; et à plus forte raison, qu'elle ne puisse pas être fixée par Dieu d'une façon surnaturelle dans telles et telles vérités révélées. Ces vérités, une fois connues, ne changent pas ; il faudrait, pour qu'elles changent, que l'homme perde la raison ou la foi. Elles sont immuables à tout jamais. Elles le sont pour chaque individu ; à plus forte raison, pour l'universalité du genre humain et pour l'Église dans sa totalité. Rêver d'une doctrine, soit philosophique, soit théologique, qui changerait sans cesse et où il n'y aurait rien de fixe, non pas même les grands principes de la raison ou les doctrines fondamentales qui en découlent, ni les articles du Symbole ou les définitions de l'Église et le corps de doctrine qui n'est que la résultante de ces définitions ou de ces articles et des principes de la raison ou de ses doctrines fondamentales, — n'est pas seulement une chimère, c'est une folie et une impiété. Et il ne sert de rien, pour justifier de telles prétentions, d'en appeler à telle doctrine philosophique plus ou moins en vogue de nos jours, serait-ce la doctrine de Kant ou de Spencer, ou à l'histoire des multiples opinions des hommes tant parmi les théologiens que parmi les philosophes. Car à cela nous répondrons qu'une doctrine philosophique, même très en vogue, peut être radicalement fausse ; et c'est le cas pour les doctrines philosophiques de nos jours, conçues dans un esprit d'hostilité à la foi catholique ou de retour aux idées païennes. Quant aux multiples opinions des hommes, outre que cette multiplicité n'empêche pas que la majeure partie ou la plus saine ne convienne dans les points essentiels, il y a encore que s'il s'agit d'opinions libres, on peut soi-même faire un choix motivé, ou suivre de préférence, et parce qu'on en connaît la valeur, le sentiment de tel Docteur ou de telle École qui offre le plus de garanties. En tous cas, il ne s'ensuit pas que la vérité, même en tant qu'elle est reçue dans nos esprits, soit continuellement changeante et que nous soyons voués à répéter désespérément le mot du sceptique Montaigne : Que sais-je ? La vérité de Dieu est immuable ; et par conséquent lorsque Dieu a

parlé, ce qu'Il a dit ne changera pas. De même la vérité que réflètent les choses et qui n'est encore, en un sens, que la vérité de Dieu, sera toujours nécessairement elle-même. Et quand nos esprits s'y adaptent par la vue directe ou par le raisonnement sage, eux aussi participent à la même immutabilité. Ce qui n'est pas à dire que nous excluions tout progrès du côté de nos intelligences. Car pour tant que nous l'étudiions, nous n'arriverons jamais à saisir dans toute son étendue la vérité de la nature ni à scruter dans toute sa profondeur la vérité de Dieu. Mais ce qui est acquis, est acquis. Et ce n'est pas à remettre toujours tout en question ou à douter de tout, que peut consister le vrai progrès de la raison. L'évolution, ainsi entendue, n'est rien autre que l'agnosticisme, et conduit tout droit au nihilisme intellectuel.

La vérité est d'abord dans l'intelligence et consiste dans cette conformité de rapport qui fait que la chose est au dehors telle qu'au dedans l'intelligence la dit être. D'où il apparaît que tout être est vrai, et que si l'être précède logiquement le vrai, le vrai précède logiquement le bien. C'est Dieu même qui est la vérité. Non pas qu'il n'y ait d'autres vérités que la vérité qui est en Dieu. Sans doute, la vérité de Dieu correspond suréminemment à toute autre vérité ; mais cela n'empêche pas que la vérité ne se multiplie suivant les diverses intelligences qui la reçoivent ou la peuvent recevoir. Et en raison de ces intelligences temporelles et muables, la vérité elle-même deviendra muable et temporelle, bien qu'elle demeure absolument éternelle et immuable selon qu'elle est en Dieu. Nous ne venons de rappeler que ce qui a trait à la vérité prise dans son sens propre ; car, d'une façon dérivée ou par voie d'analogie, elle convient aussi aux choses elles-mêmes dans leur rapport avec l'intelligence, ainsi qu'il a été expliqué au cours de la question. — Après la question du vrai, se présente, par mode de contraste, la question du faux.

C'est cette autre question que nous allons étudier maintenant.

QUESTION XVII.

« DE LA FAUSSETÉ » OU DE L'ERREUR.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la fausseté est dans les choses ?
2° Si elle est dans les sens ?
3° Si elle est dans l'intelligence ?
4° De l'opposition entre le vrai et le faux.

Les trois premiers de ces quatre articles s'enquièrent du sujet qui porte le faux ; le quatrième étudie les rapports qui existent entre le faux et le vrai. — Le faux ne peut se trouver que dans trois sortes de sujets : les choses, le sens et l'intelligence. Nous allons étudier, en trois articles, chacun de ces trois points. — Et d'abord si le faux est dans les choses.

C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si la fausseté est dans les choses ?

Trois objections veulent prouver que le faux n'est pas dans les choses. — La première est une parole de saint Augustin, en son livre des *Soliloques* (liv. II, ch. VIII), disant que *si le vrai est ce qui est, il faudra nécessairement conclure, pour tant que qui que ce soit y répugne, que le faux n'est pas.* — La seconde objection appuie sur l'étymologie du mot *faux*. « Ce mot vient du latin *fallere*, qui veut dire *tromper*. Mais les choses ne trompent pas, comme dit saint Augustin, au livre *de la vraie Religion* (ch. XXXVI), *parce qu'elles ne présentent rien autre que ce qu'elles sont*. Donc le faux ne se trouve pas dans les choses. »

— La troisième objection en appelle à la notion même de la vérité, pour les choses, que nous avons donnée à la question précédente. « Nous avons dit » là, à l'article 1, « que le vrai est dans les choses en raison de leur rapport avec l'intelligence divine. Mais chaque chose, dans la mesure où elle est, est une imitation de Dieu. Donc, toutes choses sont vraies sans mélange de faux. Donc, il n'en est aucune qui soit fausse ».

L'argument *sed contra* est une parole de saint Augustin, en son livre *de la Vraie Religion* (ch. XXXIV), disant que « *tout corps est un vrai corps mais une fausse unité*, parce qu'il n'est qu'une imitation de l'unité et non pas l'unité. Mais il n'est aucun être qui ne soit une simple imitation de la bonté divine sans parvenir à l'atteindre. Donc, en toutes choses, il y a fausseté ». — Ce n'est là qu'un argument *sed contra:* et même il constitue une véritable objection à laquelle nous aurons à répondre.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous prévenir que « le vrai et le faux étant opposés », ainsi que nous aurons bientôt à l'établir, « et les formes opposées se trouvant dans le même sujet, il est nécessaire que nous cherchions d'abord le faux là où se trouve en premier lieu la vérité, c'est-à-dire dans l'intelligence. Quant aux choses, ni la vérité ni la fausseté ne s'y trouvent, si ce n'est en raison de l'intelligence. Et parce que tout être est dénommé purement et simplement en raison de ce qui lui convient par soi, tandis que s'il s'agit de ce qui lui convient accidentellement, il n'en reçoit qu'une dénomination secondaire, il s'ensuit qu'une chose ne pourra être dite fausse purement et simplement, que par comparaison à l'intelligence de laquelle elle dépend ; si on la compare à toute autre intelligence de laquelle elle ne dépend que comme par hasard, on n'aura à parler que de fausseté relative.

« Cela dit, il faut savoir que les choses naturelles dépendent de l'intelligence divine, comme les œuvres d'art dépendent de l'intelligence humaine. On dira donc que les choses d'art sont fausses purement et simplement ou en elles-mêmes, dans la mesure où elles ne répondent pas au concept de l'ouvrier ou de l'artiste. Et c'est ainsi qu'on dit d'un ouvrier qu'il fait une œuvre fausse quand il ne réalise pas le type exigé par l'art. De

cette façon-là, pour les choses qui dépendent de Dieu, la fausseté ne saurait se trouver en elles si on les compare à l'intelligence divine, puisque tout ce qui est dans les choses est en elles par la vertu ou la disposition de l'intelligence divine. Une exception cependant doit être faite » — et nous devons la noter soigneusement dès ici, car plus loin nous aurons à nous y arrêter; — « c'est quand il s'agit des créatures libres; car il est en leur pouvoir de se soustraire à l'ordination de l'intelligence divine; et c'est en cela que consiste le mal du péché, selon que les péchés eux-mêmes sont appelés *faussetés* et *mensonges*, dans la sainte Écriture. Il est dit, par exemple, au psaume IV (v. 3) : *jusques à quand aimerez-vous la vanité et rechercherez-vous le mensonge*. Comme aussi, et par voie d'opposition, la pratique de la vertu est appelée *vérité de la vie*, en tant qu'elle se subordonne à l'intelligence divine, selon ce mot de saint Jean, ch. III (v. 21) : *celui qui fait la vérité vient à la lumière*. — Mais par rapport à notre intelligence, à laquelle les choses naturelles ne se réfèrent que d'une façon secondaire, ces choses naturelles pourront être dites fausses, non pas purement et simplement, mais d'une certaine manière ou en un certain sens. Et cela se produit d'une double manière. — D'abord, en raison de la chose signifiée, appelant faux dans les choses ce qui est signifié ou représenté par des paroles ou des pensées fausses; auquel sens il n'est rien qui ne puisse être dit faux en raison de ce qui lui manque. C'est ainsi qu'Aristote dit, au 5me livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 22; — Did., liv. IV, ch. XXIX, n. 1), que le diamètre est un faux mesurable [pour comprendre ceci, il faut savoir qu'il s'agit ici du diamètre comparé aux côtés d'un carré : les côtés du carré ne pourront jamais être pris comme unité de mesure pour le diamètre, celui-ci étant plus grand qu'eux et pas assez pour être mesuré deux fois par l'un des côtés]; et saint Augustin, au livre des *Soliloques* (liv. II, ch. X), dit que *le tragédien est un faux Hector*. Au contraire, on dira de n'importe quelle chose qu'elle est vraie en raison de ce qui lui convient. — Une seconde manière dont on peut dire d'une chose qu'elle est fausse, c'est dans l'ordre de cause, en ce sens qu'elle prête à une fausse interprétation d'elle-même. Et parce qu'il nous est

naturel de juger des choses par ce qui se voit extérieurement, à cause que notre connaissance est d'origine sensible et que le sens porte d'abord et directement sur ce qui est extérieur, de là vient que les choses dont les qualités extérieures sont celles d'autres objets mériteront d'être appelées fausses par rapport à ces autres objets; on dira, par exemple, que le fiel est un faux miel, et que l'étain est un faux argent. C'est en raison de cela que *nous appelons fausses*, comme le remarque saint Augustin, au livre des *Soliloques* (liv. II, ch. VI), *les choses qui n'ont du vrai que les apparences;* ou encore, selon que le dit Aristote, au 5me livre des *Métaphysiques* (endroit précité) *toutes les choses qui sont de nature à paraître autres ou autrement qu'elles ne sont.* Auquel sens, ajoute saint Thomas, nous dirons encore de tel homme qu'il est faux parce qu'il *aime* et qu'il recherche les opinions et les expressions fausses; et non pas parce qu'il y peut tomber, sans quoi même les sages et les savants seraient faux, ainsi que le remarque encore Aristote au 5me livre des *Métaphysiques.* » [Cf. le Commentaire de saint Thomas, leçon 22.]

L'*ad primum* fait observer que sans doute le faux ne suppose pas un quelque chose de réel dans les choses; mais toute chose créée, si elle est, par un certain côté, de l'autre elle n'est pas, puisqu'elle est finie. Il suit de là que « comparée à l'intelligence, elle pourra, selon qu'elle est », engendrer le vrai dans l'intelligence et « être dite vraie; ou fausse. selon qu'elle n'est pas », parce qu'elle sera apte à engendrer le faux. « Aussi bien, comme le note saint Augustin dans ses *Soliloques* (livre II, ch. X), est-ce *un vrai tragédien* qui *est un faux Hector*. De même donc que dans les êtres qui sont il y a un certain non-être, pareillement se trouve en eux une certaine raison de faux. »

L'*ad secundum* accorde que « les choses par elles-mêmes ne trompent pas, mais » elles peuvent tromper « occasionnellement, en ce sens qu'elles fournissent occasion de se tromper en portant la similitude de réalités dont elles n'ont pas l'existence ».

L'*ad tertium* rappelle que « les choses ne sont point dites fausses par rapport à l'intelligence divine, ce qui les constituerait fausses purement et simplement; elles sont dites fausses par

rapport à notre intelligence, ce qui ne les rend fausses qu'en un certain sens ».

Nous avons un *ad quartum*, et c'est la réponse au *sed contra* qui allait trop loin. « La similitude ou la représentation défectueuse n'a raison de faux que lorsqu'elle prête occasion à un faux jugement. Il ne suffit donc pas qu'il y ait ressemblance, pour que nous puissions dire que telle chose est fausse ; il faut une ressemblance telle qu'elle prête occasion à un jugement faux, et encore non pas en raison de n'importe qui, mais pour le plus grand nombre. »

Le faux n'est dans les choses qu'en raison de leurs rapports avec l'intelligence : purement et simplement, s'il s'agit de l'intelligence dont elles dépendent essentiellement ; d'une certaine manière et en un certain sens, s'il s'agit d'une intelligence dont elles ne dépendent qu'accidentellement. — Voilà pour le faux par rapport aux choses. Voyons maintenant ce qu'il en est du faux par rapport aux sens. Les sens peuvent-ils être faux?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si dans le sens se trouve le faux?

Les trois objections veulent prouver que le faux ne se trouve pas dans l'opération du sens. — La première est encore une parole de saint Augustin, disant, en son livre *de la Vraie Religion* (ch. XXXIII), que *si tous les sens du corps témoignent qu'ils sentent comme ils sont affectés, on ne voit pas ce qu'on pourrait davantage exiger d'eux*. Par où il semble bien que les sens ne nous trompent pas; et que par suite le faux n'est pas en eux. » — La seconde objection est une parole d'Aristote, au 4me livre des *Métaphysiques* (de S. Thomas, leç. 14 ; Did., liv. III, ch. v, n° 17), disant que *l'erreur n'est pas le propre du sens, mais bien de l'imagination*. — La troisième objection rappelle que « le vrai et le faux ne se trouvent pas dans ce qui est simple mais

seulement dans ce qui est composé. Or, de composer ou de diviser, n'appartient pas au sens. Donc, le sens est étranger à l'erreur ».

L'argument *sed contra* est une autre parole de saint Augustin, au livre des *Soliloques* (liv. II, ch. VI) disant qu'*il est manifeste que tous nos sens, par de fallacieuses ressemblances, nous trompent.*

Cette question est d'une grande importance, à cause de la thèse cartésienne d'après laquelle nous ne pouvons pas croire au témoignage des sens. Elle touche aussi à la question du scepticisme dont le prétexte principal est que nos sens nous trompent. Nous allons voir ce que dit là-dessus saint Thomas. — Il part d'un principe on ne peut plus simple. Dès là qu'il s'agit de savoir si nos sens nous trompent, s'ils disent faux, nous devons nous demander jusqu'à quel point et de quelle manière ou dans quelle mesure ils peuvent dire vrai : « Nous ne devons parler de fausseté, quand il s'agit du sens, que tout autant que le sens est capable de dire vrai. Or, la vérité n'est pas dans le sens en telle manière que le sens connaisse la vérité; elle y est simplement en ce que le sens a une véritable perception du sensible, une perception conforme à la chose elle-même, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 16, art. 2). Par conséquent, la fausseté, le faux se trouvera dans le sens en ce que le sens percevra une chose autrement qu'elle n'est. » Or cela même est-il possible, que le sens perçoive une chose autrement qu'elle n'est ? Pour nous en rendre compte, rappelons-nous que « le sens ne connaît un objet qu'en tant que la similitude ou l'image de cet objet est en lui. Et précisément cette similitude ou cette image de l'objet peut être dans le sens d'une triple manière. D'abord, premièrement et par soi » : premièrement, c'est-à-dire selon toute elle-même et non pas en raison seulement d'une de ses parties ; par soi, c'est-à-dire directement et non pas d'une façon accidentelle ou en raison d'une autre chose à laquelle elle se trouverait unie. Un exemple de ce premier mode dont la similitude de l'objet est dans le sens, c'est, « par exemple, l'image de la couleur par rapport à la vue, ou l'image des autres sensibles propres » tels que le son, l'odeur, la saveur et le reste, par rapport à chacun

des cinq sens extérieurs. « Il est une seconde manière dont l'image de l'objet peut être dans le sens, c'est lorsqu'elle y est par soi » et non en raison d'un autre, « mais non premièrement » : elle y est en raison d'une partie d'elle-même. « Par exemple, l'image de la figure, ou de l'étendue, ou des autres sensibles communs », tels que le mouvement, la distance, le site, « dans la vue » ou dans tel autre sens particulier. Chaque sens particulier, en effet, ne saisit par soi qu'une partie de ce qui constitue le sensible commun. La vue, par exemple, ne saisit que la couleur, et l'ouïe ne saisit que le son. Pour saisir le sensible commun dans son ensemble, il y faut plusieurs sens, comme la vue et le toucher pour saisir la distance. Enfin, « une troisième manière pour l'image de l'objet, d'être dans le sens, c'est de n'y être ni premièrement, ni par soi, mais uniquement en raison d'un autre, et d'une façon tout à fait accidentelle. C'est ainsi, par exemple, que dans le sens de la vue est l'image d'un homme, non pas en tant que tel, mais parce qu'il se trouve que le sujet coloré perçu par la vue est un homme ».

Ceci posé, voici les lumineuses conclusions de saint Thomas : « S'agit-il des sensibles propres », la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, l'odeur pour l'odorat, la saveur pour le goût, les qualités tangibles pour le toucher, « nous devons dire que le sens n'a une connaissance fausse que très rarement et d'une façon tout à fait accidentelle ; car l'erreur ici proviendra d'une indisposition du côté de l'organe, qui ne lui permettra pas de recevoir comme il faudrait l'image de l'objet » : le sens, en effet, est une puissance passive, et « c'est le propre de tout ce qui est passif, que, s'il est mal disposé, il reçoit mal l'empreinte ou l'impression de l'agent. Pour ce motif, il arrive » qu'en raison de la maladie, et « parce que sa langue n'est pas en état, l'infirme trouve amer même ce qui est doux. — Que s'il s'agit des sensibles communs », le mouvement, l'étendue, la figure, la distance, le site, « et à plus forte raison du sensible purement accidentel » comme il a été dit de l'homme perçu par la vue parce qu'il est coloré, « il pourra y avoir » erreur et « jugement faux, même dans l'organe bien disposé. C'est qu'en effet, le sens n'a pas un ordre direct à ces choses-là ; il n'a qu'un

ordre accidentel ou de conséquence » ; et, par suite, il peut, tout en restant lui-même, se tromper à leur sujet. D'eux-mêmes les sens ne sont pas destinés à nous renseigner sur ces choses-là ; pour qu'ils puissent le faire, il y faut une certaine éducation, au sens très large de ce mot : c'est ce qu'on appelle aujourd'hui l'éducation des sens. — On aurait évité bien des extravagances de doctrine, si on avait pris garde aux distinctions si précises et aux conclusion si fermes données par saint Thomas dans ce délicieux article.

L'*ad primum* nous avertit qu'il ne faut pas confondre le fait de sentir, avec la sensation vraie. Il est certain que nous sentons toutes les fois que nos sens sont affectés d'une façon quelconque ; mais comme la manière dont nos sens sont affectés peut n'être pas conforme à la chose extérieure sensible, de là vient que nos sensations se peuvent trouver fausses. Il est vrai que nous sentons ; mais nous ne sentons pas ce que nous croyons sentir : nous sentons faux. « Etre affecté, pour le sens, c'est sentir. Par cela donc que nos sens témoignent qu'ils sentent comme ils sont affectés, il s'ensuit que nous ne sommes pas trompés quand nous jugeons que nous sentons. Mais parce que quelquefois le sens est affecté autrement que n'est la chose elle-même, il s'ensuit que son témoignage peut quelquefois ne pas répondre à la réalité ; ce qui fait que nous sommes trompés par le sens, non pas au sujet de la sensation elle-même, mais au sujet de la chose perçue. »

L'*ad secundum* justifie la parole d'Aristote en l'entendant du sensible propre. « On dit », en effet, « que la fausseté ou l'erreur ne saurait convenir au sens, parce que le sens ne se trompe pas au sujet du sensible propre » ; et saint Thomas légitime cette interprétation en citant une version d'Aristote où on le dit expressément. Pour ce qui est de l'imagination, saint Thomas fait une jolie remarque à son sujet. « Si l'imagination est dite par Aristote plus particulièrement sujette à l'erreur, c'est qu'elle nous peut représenter l'image des choses même quand elles sont absentes. Or, de là vient précisément l'erreur, de se retourner vers l'image de la chose absente comme si c'était la chose elle-même. C'est en ce sens, remarque toujours Aristote, au 5me livre

des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 22; — Did., liv. IV, ch. XXIX, n. 1), que nous appelons fausses les ombres et les peintures et les rêves, parce que la réalité n'y correspond pas à l'image. »

L'*ad tertium* concède l'objection et fait remarquer qu'une seule chose en résulte, à savoir que « le vrai ou le faux ne se trouvent pas dans le sens comme en un sujet qui les connaisse ».

Nous venons de voir en quelle manière le sens pouvait être faux ou ne l'être pas. — Passons maintenant à l'intelligence et voyons si en elle aussi le faux peut se trouver.

Article III.

Si le faux est dans l'intelligence?

Nous n'avons ici que deux objections tendant à prouver que le faux ne se peut pas trouver dans l'intelligence. — La première est une parole de saint Augustin, au livre des *83 Questions* (q. 32) où il dit que « *quiconque se trompe ne connaît pas d'une connaissance intellectuelle ce qui fait l'objet de son erreur.* Or, le faux se dit d'une connaissance quand précisément elle nous trompe. Donc, le faux n'est pas dans l'intelligence ». La force de cette objection tient en ce que saint Augustin semble supposer l'intelligence étrangère à toute erreur. — La seconde objection est une parole d'Aristote, au 3me livre *de l'Ame* (ch. X, n. 4; — de S. Th., leç. 15), disant que « *l'intelligence est toujours droite.* Par conséquent, il n'y a pas en elle d'erreur ».

L'argument *sed contra* est une autre parole d'Aristote, en ce même livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 1; — de S. Th., leç. 11), disant que « *là où se trouve la composition des concepts, là se trouve le vrai et le faux.* Or, la composition des concepts est dans l'intelligence. Donc, c'est en elle que le vrai et le faux se trouvent ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe éblouissant de clarté et qui ruine, à lui seul, tous les systèmes échafaudés par les sceptiques de quelque nom qu'on les appelle, que « la

vertu cognoscitive est constituée dans l'acte de connaître, par la similitude de l'objet connu, comme toute chose est constituée dans l'acte d'être, par sa forme. Or, ajoute le saint Docteur, les choses de la nature ne peuvent pas se trouver en défaut par rapport à l'être qui leur convient selon leur forme; elles ne peuvent se trouver en défaut que s'il s'agit de purs accidents ou de choses qui suivent à leur être. L'homme, par exemple, doit toujours rester homme; et on ne le conçoit pas continuant d'être, sans être homme; mais il peut, sans cesser d'être, n'avoir qu'un pied ou qu'un bras au lieu de deux. Pareillement, pour la faculté de connaître. Elle ne peut pas se trouver en défaut, dans l'acte de connaître, s'il s'agit de la chose dont la similitude l'actue et l'informe; elle ne peut se trouver en défaut que relativement à ce qui la suit ou s'y joint. C'est ce que nous avons dit du sens, qui ne se trompe point relativement au sensible propre, mais seulement par rapport aux sensibles communs qui s'y rattachent ou par rapport au sensible d'occasion et purement accidentel. Or, de même que le sens est actué directement par la similitude du sensible propre, de même l'intelligence est actuée par la similitude de ce qu'est la chose en elle-même, de sa *quiddité*, de son essence. Il suit de là que l'intelligence ne peut pas errer touchant l'essence ou la quiddité des choses, pas plus que le sens touchant son sensible propre. — S'il s'agit de l'acte par lequel l'intelligence compose et divise, il n'en va plus de même. Ici l'intelligence peut se tromper en tant qu'elle peut attribuer à une chose dont elle saisit la quiddité, un quelque chose qui ne s'y rattache pas ou même s'y oppose. Car il en est de l'intelligence par rapport à ceci, comme du sens par rapport aux sensibles communs ou au sensible d'occasion. — Avec cette différence pourtant, que, conformément à ce qui a été dit au sujet de la vérité (q. préc., art. 2), le faux, comme le vrai, se peut trouver dans l'intelligence, non pas seulement parce que la connaissance de l'intelligence est fausse, mais parce que l'intelligence connaît le faux; ce qui ne peut jamais avoir lieu quand il s'agit du sens : ni le vrai ni le faux ne sont dans le sens à titre d'objet connu, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Ceci est absolument propre à l'intelligence. — Et remarquons que si le faux ne se trouve, à

proprement parler, dans l'intelligence, qu'en raison de la seconde opération de l'esprit, il se pourra cependant qu'on le trouve aussi dans la première opération qui est la simple perception, en tant qu'il pourra y avoir là une certaine composition de l'intelligence. Chose qui peut se produire de deux façons : ou bien parce que l'intelligence attribuera à une chose la définition d'une autre, comme si elle attribuait à l'homme la définition du cercle; ou bien parce qu'elle associera dans une même définition des parties dissemblables et qui s'opposent. Dans ce cas, la définition est fausse, non pas seulement en raison d'une autre chose à laquelle on l'attribuerait faussement, mais elle est fausse en elle-même ; par exemple, si elle forme cette définition *animal raisonnable quadrupède*, l'intelligence en définissant ainsi est fausse, parce qu'elle est fausse en formant cette composition : *animal raisonnable quadrupède* »; ces trois termes jurent de se trouver ensemble. — « D'où il apparaît que s'il s'agit d'essences simples et non composées, l'intelligence, quand elle les connaît, ne peut pas être fausse; il faut qu'elle soit vraie », saisissant la chose telle qu'elle est, « ou qu'elle soit totalement en dehors et n'en saisisse rien du tout ».

L'*ad primum* répond que « l'objet propre de l'intelligence est la quiddité des choses; par conséquent, nous serons dits, à proprement parler, connaître une chose, quand nous pourrons ramener tout ce que nous disons d'elle à son essence, comme il arrive que l'on procède dans les démonstrations » où l'on atteint l'absolue certitude et « où l'erreur n'a point de place. C'est en ce sens que nous devons prendre la parole de saint Augustin disant que quiconque se trompe ne saisit pas la chose au sujet de laquelle il se trompe; mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait aucune opération de l'intelligence où l'erreur puisse se glisser ».

L'*ad secundum* explique la parole d'Aristote disant que l'intelligence est toujours droite. « Cela est vrai de l'intelligence par rapport aux premiers principes, au sujet desquels il ne peut pas y avoir d'erreur, pour la même raison qu'il ne peut pas y en avoir au sujet de la quiddité » ou de l'essence et de la définition. Les premiers principes, en effet, sont ceux dont l'évidence éclate par le seul fait qu'on en entend les termes; et cela,

parce que, en ces sortes de principes, l'attribut est inclus dans la définition même du sujet; leur intelligence revient donc à la perception de cette définition ou de la quiddité.

On peut voir, par ce lumineux *ad secundum* joint au magnifique article qu'il complète, si l'on a attendu la venue de Kant dans le monde pour faire de la haute critique au sujet de la raison pure. La seule différence — mais cette différence est importante — entre la critique de Kant et celle de saint Thomas, c'est que saint Thomas, par sa critique, nous fait toucher du doigt l'inébranlable solidité de notre raison fondée sur l'évidence même tant objective que subjective, tandis que Kant renverse tout l'édifice de la raison sans être parvenu, même par sa critique de la raison pratique, à en relever les ruines.

Après avoir déterminé en quel sens le faux se peut trouver dans les choses, dans le sens et dans l'intelligence, il nous reste à examiner, dans un dernier article, les rapports qui existent entre le vrai et le faux. Qu'il y ait opposition entre eux, c'est évident. Mais quel genre d'opposition y a-t-il? Est-ce l'opposition de relation, de contrariété, de privation, de contradiction? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si le vrai et le faux sont contraires?

La première objection veut que le vrai et le faux s'opposent par mode de contradiction, « comme ce qui est et ce qui n'est pas. Saint Augustin, en effet, définit *le vrai : ce qui est* (2 *Soliloques*, ch. v). Or, ce qui est et ce qui n'est pas ne s'opposent pas d'une opposition de contrariété. Donc, le vrai et le faux ne sont pas contraires », mais contradictoires. — La seconde objection argue de ce que « tout faux repose sur un certain vrai; c'est ainsi, comme dit saint Augustin au livre des *Soliloques* (liv. II, ch. x), que *le tragédien ne serait pas un faux Hector s'il n'était*

un vrai tragédien. Or, deux contraires ne se peuvent trouver » en même temps et « l'un dans l'autre » ; car ils s'excluent. « Donc, le vrai et le faux ne sont pas contraires. » — La troisième objection dit que « le faux s'oppose à Dieu; l'idole, en effet, dans la sainte Écriture, est appelée *mensonge* : au livre *de Jérémie*, chap. VIII (v. 5) : *ils se sont attachés avec force au mensonge;* c'est-à-dire, explique la glose (qui est de saint Jérôme en ce passage), *à l'idole*. Or, Dieu ne peut pas avoir de contraire; car rien n'est contraire à la substance divine, comme dit saint Augustin, au livre XII de *la Cité de Dieu* (chap. II). Donc, le vrai et le faux ne sont pas contraires ».

L'argument *sed contra* est une parole d'Aristote, au 2me livre du *Perihermenias* (chap. 4; — Did. ch. XIV, n. 10), marquant que « l'opinion fausse est contraire à l'opinion vraie ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « Le vrai et le faux s'opposent par mode de contraires et non par mode d'affirmation et de négation », comme les contradictoires, « quoi qu'en aient dit certains. Pour s'en convaincre, il faut savoir que la négation ni n'apporte quelque chose ni ne se détermine un sujet donné; et voilà pourquoi on la peut dire tant de l'être que du non-être; c'est ainsi qu'on dit *qui ne voit pas* et *qui ne s'assied pas*. La privation, elle, n'apporte pas quelque chose, mais elle se détermine un sujet; elle est, en effet, une négation en un sujet, comme il est dit au 4me livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; — Did., liv. III, ch. II, n. 8) : on n'appelle aveugle que ce qui est par nature apte à voir. Quant aux contraires, ils apportent quelque chose et ils se déterminent un sujet : le noir, en effet, est une espèce de couleur. [Noter au passage cette définition ou cette idée du noir que donne ici saint Thomas, et qui n'est peut-être pas moins vraie que celle qui ne veut faire du noir qu'une simple privation.] — Or, précisément le faux apporte quelque chose; le faux, en effet, comme dit Aristote au 4me livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 16; — Did., liv. III, ch. VII, n. 1; Cf. liv. IV, ch. XXIX; de S. Th., liv. V, leç. 22), consiste en ce que l'on dit ou l'on croit être ce qui n'est pas; ou n'être pas, ce qui est. De même, en effet, que le vrai pose une acception adaptée à la chose, de même le faux

pose une acception qui ne s'adapte pas. — D'où il apparaît manifestement que le vrai et le faux s'opposent par mode de contraires ».

L'*ad primum* répond que être ou n'être pas s'opposent, en effet, par mode de contradiction; mais ce n'est pas là, à proprement parler, le vrai et le faux. Ce serait tout au plus le vrai et le faux dans les choses : « ce qui est dans les choses est la vérité des choses. Mais ce qui est en tant que perçu, c'est le vrai de l'intelligence. Or, c'est dans l'intelligence qu'est d'abord la vérité. Par conséquent, le faux », à proprement parler, « sera ce qui n'est pas en tant que perçu ». Saisir qu'une chose est quand elle est, ou qu'elle n'est pas quand elle n'est pas, voilà, à proprement parler, le vrai; saisir qu'elle est quand elle n'est pas, ou qu'elle n'est pas quand elle est, voilà le faux. « Or, saisir qu'une chose est, ou saisir qu'elle n'est pas, sont choses contraires, comme le prouve Aristote au 2me livre de *Perihermenias* (ch. IV; — Did., ch. XIV, n. 10), montrant qu'à cette pensée : *le bien est le bien* est contraire cette autre : *le bien n'est pas le bien.* » Donc, le vrai et le faux sont contraires et non pas simplement contradictoires.

L'*ad secundum* fait observer que « le faux ne repose pas sur le vrai qui lui est contraire, pas plus que le mal sur le bien en contrariété avec lequel il se trouve. Il repose sur un vrai qui lui sert de sujet. La raison en est que le vrai et le bien sont contraires au faux et au mal, mais ils sont une seule et même chose avec l'être. Et c'est pourquoi, de même que toute privation repose sur un certain être, de même tout mal repose sur un certain bien et tout faux sur un certain vrai ». Cette doctrine de saint Thomas est bien à retenir pour diriger notre conduite toutes les fois qu'il s'agit de combattre le mal et de réfuter l'erreur. Si nous ne devons pas nous laisser entraîner à supposer que tout est mal ou que tout est faux dans nos adversaires, il ne suffit pas non plus de constater en eux une part de bien ou une part de vrai pour nous dispenser de lutter contre le mal qui gâte ce bien ou contre l'erreur qui est jointe à ce vrai. Le mal et l'erreur peuvent n'en avoir que plus de danger en raison du bien ou du vrai qui les accompagne.

L'*ad tertium* explique en quel sens nous pouvons dire que la fausseté des idoles s'oppose à la vérité de Dieu et en quel sens nous ne le pouvons pas. « Ce n'est pas en ce sens que quelque chose puisse être contraire à Dieu considéré en Lui-même, soit dans sa bonté, soit dans sa vérité. Nullement. C'est en ce sens seulement qu'à l'opinion ou à l'idée que nous avons de Dieu en notre esprit, se peut trouver, en ce même esprit, une opinion ou une idée contraire. C'est donc en nous et non en Lui que quelque chose peut être contraire à la vérité de Dieu. On dira donc que la fausseté des idoles est contraire à la vérité de Dieu, pour ce motif que la fausse opinion qu'on a des idoles contrarie la véritable notion qu'on devrait avoir de Dieu. »

Nous venons d'examiner, à l'occasion de la science divine, ce qu'était la vérité, objet de cette science, et ce qu'était le faux qui est l'opposé ou le contraire de la vérité. — Nous devons passer maintenant au dernier corollaire que nous nous étions promis d'étudier toujours au sujet de cette science et qui constitue la question de la vie.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XVIII.

DE LA VIE DE DIEU.

Cette question comprend quatre articles :

1° Ceux dont la vie est le propre.
2° Qu'est-ce que la vie ?
3° Si la vie convient à Dieu ?
4° Si toutes choses sont vie en Dieu

Les deux premiers de ces quatre articles traitent de la vie en général ; les deux autres, de la vie en Dieu. — Relativement à la vie en général, saint Thomas se demande, d'abord, à quels êtres il appartient d'avoir la vie (art. 1) ; secondement, ce qu'on doit entendre par ce mot : vie (art. 2). — Et d'abord, à quels êtres appartient-il d'avoir la vie ?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article premier.

S'il appartient à toutes les choses naturelles de vivre ?

Le fait de vivre, d'avoir la vie, d'être vivant, appartient-il à tous les êtres de la nature ? — « Il semble que oui », disent trois objections. — La première est une parole fort curieuse d'Aristote, au 8me livre des *Physiques* (ch. 1, n. 1 ; — de S. Th., leç. 1), et qui a vivement tourmenté les commentateurs. Il compare l'univers avec tous les mouvements qui s'y trouvent à un être vivant, et il dit que « le mouvement est *comme une certaine vie pour tous les êtres qui existent dans la nature*. Puis donc que tous les êtres de la nature participent au mouvement, il

s'ensuit que tous participent à la vie. » — La seconde objection, de toutes la plus grave, et qui est très à noter, observe que « tous les corps naturels ont en eux un certain principe de mouvement local ; et le mouvement local l'emporte en perfection et en priorité, au point de vue naturel, sur le mouvement de croissance et de décroissance, ainsi que le prouve Aristote au 8me livre des *Physiques* (ch. VII, n. 2 et suiv.; — de S. Th., leç. 14). — Puis donc que les plantes sont dites vivre, parce qu'elles ont en elles un principe de mouvement au point de vue de la croissance et de la décroissance, il semble qu'à plus forte raison nous devons appeler vivants tous les corps naturels ». — La troisième objection en appelle au témoignage du langage. « Ne disons-nous pas chaque jour : *des eaux vives?* Or, l'eau n'est qu'un élément ; et les éléments occupent le degré infime parmi les corps naturels. Il s'ensuit donc qu'à plus forte raison les autres corps naturels doivent aussi être tenus pour vivants. »

L'argument *sed contra* est un très beau texte de saint Denys, au chapitre VI des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 1), disant que « *les plantes sont appelées vivantes, mais que c'est en elles qu'on entend pour la dernière fois le son de la vie* »; on ne l'entend plus au-dessous, et c'est en elles qu'il expire ; « d'où l'on peut tirer que les plantes occupent le dernier degré dans l'échelle des vivants. Puis donc que les êtres inanimés sont au-dessous des plantes, il s'ensuit que la vie n'est pas en eux ».

Au corps de l'article, saint Thomas, toujours fidèle à sa méthode essentiellement positive, observe qu' « il n'est rien de mieux pour savoir quels sont les êtres qui vivent et quels sont ceux qui ne vivent pas, que d'examiner les notes de la vie, en ces êtres qui, du consentement de tous, sont appelés vivants. Or, ces êtres sont les animaux ». Tout le monde tombe d'accord que les animaux sont des êtres vivants ; et « il est dit, au livre *des Plantes* (parmi les œuvres d'Aristote, liv. I, ch. 1), que *dans les animaux la vie est manifeste*. Nous devrons donc, observe saint Thomas, distinguer les êtres qui vivent de ceux qui ne vivent pas, d'après cela même qui nous fait dire que les animaux vivent. Mais ce qui nous fait dire que les animaux vivent, c'est évidemment ce en quoi cette vie se manifeste d'abord et qui

nous permet de les dire vivants tant que cela demeure ». Et cela, c'est le mouvement. « Ce n'est qu'alors que nous disons qu'un animal vit, quand il commence à se mouvoir de lui-même, et nous le disons vivre tant que nous voyons en lui ce mouvement; au contraire, quand il n'y a plus trace en lui de ce mouvement, et qu'il ne remue plus qu'au gré des impulsions qu'on lui donne, nous disons qu'il est mort, n'ayant plus la vie en lui. D'où il apparaît manifestement, conclut saint Thomas, qu'à proprement parler, ces êtres sont vivants qui se meuvent eux-mêmes d'une certaine espèce de mouvement, soit qu'il s'agisse du mouvement au sens strict comme on l'entend de l'acte imparfait qui est un acte mélangé de puissance, soit qu'on l'entende dans un sens large, selon que le fait de sentir ou de penser sont aussi appelés mouvement, comme il est dit au 3me livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 9; 7, n. 1; — de S. Th., leç. 9, 11; — cf. liv. II, ch. XI, n. 11; — de S. Th., leç. 23). En sorte que nous appellerons vivants tous les êtres qui s'actionnent eux-mêmes relativement à tel mouvement ou à telle opération. Ceux, au contraire, qui n'ont pas dans leur nature de s'actionner eux-mêmes dans le sens d'un mouvement ou d'une opération quelconque, nous ne les dirons pas vivants, si ce n'est par mode de métaphore. »

L'*ad primum* explique la parole d'Aristote dans un sens métaphorique. Quaud Aristote dit que le mouvement est la vie des êtres de la nature, « cela peut s'entendre ou du mouvement du premier ciel (dans l'opinion des anciens), ou du mouvement en général. Dans un cas comme dans l'autre, on peut dire, non pas au sens propre, mais par mode de métaphore, que le mouvement est en quelque sorte la vie des corps naturels. Le mouvement du ciel, en effet (toujours en se référant à l'opinion des anciens), dans l'ensemble du monde des corps peut être comparé au mouvement du cœur par lequel se conserve la vie. De même tout mouvement naturel présentera, par rapport aux choses de la nature, une certaine ressemblance avec les opérations vitales. Et c'est pourquoi, à concevoir l'univers corporel à la manière d'un tout vivant qui aurait ce mouvement de lui-même, comme d'aucuns l'ont pensé (peut-être Aristote), il serait vrai alors que le mouvement serait la vie de tout ce qui est dans le monde de la nature ».

L'*ad secundum* répond à l'objection tirée des corps lourds et légers qui ont, eux aussi, dans la doctrine de saint Thomas et d'Aristote, un principe intrinsèque de mouvement, et qui, par suite, devraient être dits avoir la vie. — Saint Thomas répond, d'abord, que « si les corps lourds et légers ont un principe intrinsèque de mouvement, ce principe ne les porte à se mouvoir que lorsqu'ils sont hors des dispositions requises par leur nature, c'est-à-dire quand ils sont hors de leur lieu naturel; dès là, en effet, qu'ils sont à leur place naturelle, ils demeurent au repos. Les plantes, au contraire, et tous les autres êtres vivants se meuvent d'un mouvement vital, précisément quand ils sont à leur place naturelle et non pour y aller ou pour s'en éloigner; bien plus, dans la mesure où ces êtres s'éloignent du mouvement vital, ils s'éloignent de leur état naturel. — D'ailleurs », et c'est une seconde réponse, « les corps lourds et les corps légers sont mus par un moteur extrinsèque, soit celui qui leur donne leur forme, soit celui qui écarte l'obstacle » qui les empêchait de monter ou de descendre, « ainsi qu'il est dit au 8me livre des *Physiques* (ch. IV, n. 7; — de S. Th., leç. 8); et, par suite, ils ne se meuvent pas eux-mêmes comme les corps qui vivent ».

L'*ad tertium* explique et justifie la métaphore du langage ordinaire qui nous fait parler de l'eau vive. « On dit les eaux vives, remarque saint Thomas, par opposition aux eaux mortes. Et les eaux mortes sont précisément les eaux immobiles et stagnantes, comme celles des marais, des étangs ou des citernes. L'eau des sources, au contraire, ou des ruisseaux, ou des fleuves, sera appelée vive, précisément parce qu'elle est dans un flux continuel. C'est là une expression métaphorique et qu'on leur applique en raison de la similitude avec les êtres vivants que ce mouvement leur donne. Cependant, ce n'est pas la vraie vie, parce que ce mouvement ne vient pas d'elles, mais seulement du principe qui leur donne leur forme, ainsi qu'il a été dit des autres corps lourds et légers. »

Tous les êtres de la nature ne peuvent pas être dits vivants, au sens propre de ce mot. Il n'y a, à être vivants dans ce sens-là, que les êtres en qui se trouve la spontanéité dans le mouvement

ou l'opération. Oui, le signe par excellence de la vie, c'est la spontanéité, à prendre ce mot comme étant l'opposé de coaction; et l'on peut traduire, par ce simple mot, ce que les anciens appelaient « le mouvement venu du dedans, *motus ab intrinseco* ». — Reste à nous demander, maintenant, si, dans les êtres qui vivent, la vie doit être conçue comme un acte, comme une opération, ou comme un état, une qualité permanente. La vie est-elle, comme on dit en philosophie, un *acte premier* ou un *acte second?*

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si la vie est une opération?

La première objection, pour établir que la vie est une opération, s'appuie sur ce qu'« Aristote, quand il veut distinguer les diverses vies entre elles, au 2me livre *de l'Ame* (ch. II, n. 2; — de S. Th., leç. 3), les distingue selon les opérations que nous appelons végéter, sentir, se mouvoir dans un lieu, penser. D'où il semble bien que la vie consiste dans une opération ». — La seconde objection argue de « la différence qui existe entre la vie active et la vie contemplative », différence qui « consiste en certaines opérations. Donc, la vie est une opération. » — La troisième objection fait remarquer que « connaître Dieu est une certaine opération. Or c'est la vie, cela, puisqu'il est dit en saint Jean, chapitre XVII (v. 3) : *C'est là la vie éternelle, qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu.* Donc la vie est une opération. »

L'argument *sed contra* cite une parole d'Aristote, au 2me livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 4; — de S. Th., leç. 7) où il est expressément marqué que *vivre, pour les vivants, c'est être.*

Au début du corps de l'article, saint Thomas nous rappelle un grand principe qui, plusieurs fois déjà, a été indiqué, et qui sera plus pleinement mis en lumière quand il s'agira de la nature humaine. Il consiste en ceci, que « notre intelligence a pour objet

propre de ses connaissances la quiddité ou l'essence des choses, et qu'elle emprunte ses données aux sens dont la mission est de saisir les qualités extérieures et sensibles des objets. De là vient que c'est par ce qui paraît au dehors que nous arrivons à connaître l'essence d'une chose. Et parce que, nous l'avons dit plus haut (q. 13, art. 1), nous nommons les choses selon que nous les connaissons, de là vient encore que la plupart du temps les termes dont nous nous servons pour désigner l'essence d'une chose sont empruntés aux propriétés de cette chose. Aussi bien ces sortes de noms seront pris quelquefois, d'une façon tout à fait propre, pour les essences mêmes qu'ils ont mission de signifier ; et d'autres fois, d'une façon moins propre, pour les propriétés en raison desquelles on les avait employés d'abord. C'est ainsi, par exemple, que le mot *corps* a été employé pour désigner un certain genre de substances parce qu'en elles se trouvent les trois dimensions ; et à cause de cela, quelquefois, on emploie ce mot *corps* pour désigner les trois dimensions, auquel sens le corps est une espèce de quantité » ; c'est le corps mathématique, par opposition au corps naturel. — « Ainsi en est-il aussi de la vie. Ce mot *vie* se tire d'un quelque chose qui paraît au dehors et qui consiste dans le fait de se mouvoir spontanément. Et pourtant, ce terme n'a pas été employé pour désigner cela, mais pour désigner la substance qui a dans sa nature de se mouvoir ainsi spontanément ou de s'actionner selon quelque autre genre que ce soit d'opération. D'où il suit que *vivre* ne sera rien autre qu'être en une telle nature ; et la *vie* signifie cela même, seulement d'une façon abstraite ; c'est ainsi que le mot *course* signifie d'une façon abstraite le fait même de *courir*. Par conséquent, le terme *vivant* n'est pas un attribut accidentel, c'est un attribut substantiel. — Quelquefois, cependant, mais d'une façon moins précise et moins rigoureuse, le mot *vie* s'applique à ces opérations vitales », telles que végéter, sentir, et le reste, « d'où il a été tiré » et en raison desquelles on l'a ensuite appliqué à désigner la substance vivante ; « c'est ainsi qu'Aristote dit, au 9me livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 7 ; de S. Th., leç. 11), que *vivre, principalement, c'est sentir et penser* ».

L'*ad primum* explique, d'une double manière, la parole d'Aris-

tote. D'abord, en ce sens que « le mot *vivre* y est pris pour désigner l'opération vitale. Ou bien, et mieux, parce que ces mots *végéter*, *sentir*, *penser*, et le reste, sont pris tantôt pour désigner certaines opérations, et tantôt pour désigner l'être d'où ces sortes d'opérations procèdent. Il est dit, en effet, au 9me livre de l'*Éthique* (endroit précité, n. 9), que *c'est être que de sentir ou de penser :* c'est avoir une nature apte à sentir et à penser. Et c'est en ce sens qu'Aristote distingue les quatre degrés de vie que nous remarquons dans le monde de la nature, d'après ces quatre choses que nous appelons végéter, sentir, se mouvoir et penser. Parmi les êtres qui nous entourent, en effet, il en est dont la nature est limitée à la faculté de se nourrir, de croître et de se reproduire ; d'autres, dont la nature présente, en outre, la faculté de sentir, sans pourtant avoir la faculté de se mouvoir d'un mouvement progressif, comme sont les animaux immobiles, les huîtres, par exemple », si tant est qu'il y ait des animaux absolument *immobiles :* « d'autres, en la nature desquels cette faculté se trouve, et tels sont tous les animaux parfaits, comme les quadrupèdes, les volatiles, et le reste ; d'autres, enfin, qui ont en plus une nature capable de pensée et de raisonnement, comme les hommes ».

L'*ad secundum* est fort intéressant. Il explique le véritable sens de certaines expressions employées fréquemment dans le langage, comme, par exemple, mener une vie luxurieuse, une vie honnête ; s'adonner à la vie contemplative, à la vie active. — Saint Thomas fait observer que ce qui distingue ces diverses « vies », c'est la nature des actes auxquels on s'y livre. Or, « un acte est dit vital, en tant qu'il procède d'un principe qui est dans celui qui agit et l'amène de lui-même à produire une telle opération. Ces sortes de principes intrinsèques peuvent être, non pas seulement les puissances naturelles » destinées à produire de tels actes, et en raison desquelles nous distinguions tout à l'heure, à l'*ad primum*, diverses sortes de vies, — mais encore certains principes surajoutés, tels que les habitudes qui inclinent à certains actes comme par mode de nature et rendent ces sortes d'actes plus faciles, plus agréables. Et c'est en raison de cela qu'on appellera vie de l'homme, par une certaine similitude, cette

opération qui est agréable à l'homme et pour laquelle il se sent de l'inclination, et selon laquelle il agit, et à laquelle il ordonne sa vie. C'est en ce sens que d'aucuns sont dit mener une vie luxurieuse; d'autres, une vie honnête. La vie contemplative se distinguera de la vie active de la même manière ».

« Et c'est aussi en ce sens » que nous devons entendre la parole de Notre-Seigneur dans l'Évangile, à savoir « que la vie éternelle consiste à connaître Dieu; — par où, remarque saint Thomas, nous avons la réponse de l'*ad tertium.* »

Nous savons maintenant ce qu'est la vie. Bien que ce terme s'origine de certains phénomènes extérieurs, et que, d'une façon dérivée et secondaire. il serve parfois à désigner telle nature ou tel ensemble d'opérations, à vrai dire cependant et dans son sens le plus précis il désigne le principe premier ou la substance d'où ces sortes d'opérations procèdent. — La vie, telle que nous venons de la préciser, convient-elle à Dieu; et lui convient-elle au point que tout soit vie en Lui? Telles sont les deux autres questions qu'il nous reste à examiner dans les deux articles qui suivent.

Et, d'abord, si la vie se trouve en Dieu.

Article III.

Si la vie convient à Dieu?

Trois objections essaient de prouver que la vie ne convient pas à Dieu. — La première se tire de la notion même de la vie que nous venons de donner. « Nous venons de dire (art. 1 et 2) que la vie convient aux êtres qui se meuvent eux-mêmes. Or, en Dieu il n'y a pas de mouvement. Donc, il n'y a pas de vie en Lui. » — La seconde objection observe que « dans tous les êtres qui vivent, il faut supposer un certain principe de vie. C'est ainsi qu'il est dit, au 2me livre de l'*Ame* (ch. IV. n° 3; — de S. Th., leç. 7), que l'*âme est pour le corps la cause et le principe de la vie.* Or, en Dieu, nous ne pouvons supposer aucun

principe. Donc, la vie ne saurait lui convenir. » — La troisième objection argue de ce que « le principe vital, pour les vivants qui sont autour de nous, est l'âme végétative, qui n'est que dans les êtres corporels ; par conséquent, aux êtres incorporels la vie ne saurait convenir ».

L'argument *sed contra* apporte le beau texte du Psalmiste, ps. LXXXIII (v. 3) : *mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant.*

Le corps de l'article est splendide. C'est un de ces articles synthèses, un de ces articles sommets, dont nous avons déjà signalé plusieurs autres, et où le génie de saint Thomas se montre dans tout son éclat et dans toute sa puissance. — Au début, saint Thomas pose sa conclusion et il la formule ainsi : « C'est surtout en Dieu que la vie se trouve au sens propre. » Pour prouver cette conclusion, il part de la notion de la vie que nous venons d'exposer dans les deux premiers articles. « On attribue la vie aux êtres qui agissent d'eux-mêmes et non sous l'impulsion d'autrui. Par conséquent, plus cette spontanéité du mouvement ou de l'action convient à un être, plus la vie se trouve parfaite en lui. — Or, il faut savoir que dans les êtres qui meuvent ou qui sont mus, on distingue par ordre un triple élément. C'est d'abord la fin qui meut l'agent ; et c'est l'agent principal qui, par sa forme, opère l'action ; parfois, l'agent principal effectue son action à l'aide d'un instrument qui, lui, n'opère pas en vertu de sa forme mais en vertu de la forme de l'agent principal : à l'instrument convient la simple exécution de l'acte. » Il y a donc, dans les êtres qui sont mus ou qui meuvent, ces trois choses se suivant par ordre : la fin, l'agent principal, l'instrument. — « Or, il se trouve des êtres qui se meuvent eux-mêmes, non pas relativement à leur fin, car cette fin leur est imposée par la nature; ni même relativement à leur forme, car cette forme leur est également imposée ; mais seulement quant à l'exécution du mouvement. C'est là le propre de la plante qui, selon la forme qu'elle a reçue de la nature, se meut elle-même quant au fait de croître ou de décroître. — Il est d'autres êtres qui se meuvent eux-mêmes, non pas seulement quant à l'exécution de l'acte, mais encore eu égard à la forme qui est le principe du

mouvement. Cette forme ne leur est pas inhérente ou innée de par la nature; ils l'acquièrent eux-mêmes. C'est le propre de l'animal dont les mouvements ont pour principe une forme qu'il ne tient pas de la nature mais qu'il acquiert par ses sens. Et de là vient que dans la mesure où les sens sont parfaits, dans cette mesure-là est parfaite la manière dont les animaux se meuvent eux-mêmes. Aussi voyons-nous que ceux des animaux qui n'ont que le sens du toucher, se meuvent seulement d'un mouvement de dilatation ou de concentration; comme sont, par exemple, les huîtres qui s'élèvent peu au-dessus de la plante. Ceux, au contraire, des animaux qui ont une faculté sensitive parfaite, ordonnée à saisir non pas seulement les objets voisins et qui sont en contact immédiat, mais même les objets éloignés et distants, ceux-là se meuvent eux-mêmes et vont au large, d'un mouvement progressif. — Cependant, bien que ces sortes d'animaux se procurent eux-mêmes, par le sens, cette forme sensible qui est le principe de leur mouvement, ils ne se déterminent pourtant pas à eux-mêmes la fin pour laquelle ils agissent. Cette fin leur est marquée par la nature; et c'est sous l'instinct ou l'impulsion de cette fin nécessaire qu'ils se meuvent, par la forme que le sens a perçue, à accomplir tel ou tel acte. — Il est donc un degré supérieur à celui de ces animaux; et c'est celui où l'on trouve des êtres qui se meuvent eux-mêmes, non pas seulement quant au fait d'acquérir la forme par laquelle ils agissent, mais encore quant à la fin qu'ils se marquent et se déterminent eux-mêmes. Or, ceci suppose nécessairement la raison et l'intelligence, dont le propre est précisément de saisir les rapports des choses entre elles, la proportion de la fin aux moyens et des moyens à la fin, et de tout ordonner en conséquence.

« C'est pourquoi le mode de vivre le plus parfait est celui qui convient aux êtres doués d'intelligence. Nous en avons pour preuve que dans un seul et même homme, c'est la vertu intellective qui meut les facultés sensibles, comme ce sont les facultés sensibles qui commandent de se mouvoir aux organes qui exécutent le mouvement. Et c'est d'ailleurs ce que nous constatons aussi dans les arts et métiers. Celui, par exemple, qui doit

user du navire commande à celui qui élabore son plan, et celui-ci à son tour commande à l'ouvrier qui doit le construire. Pourtant, bien que notre intelligence se meuve ainsi elle-même », et d'une façon parfaite, « il n'en est pas moins certaines choses » qu'elle ne se donne pas et « qu'elle tient de la nature : tels sont les premiers principes qu'elle ne peut pas voir autrement qu'elle ne les voit; et telle la fin dernière que nous ne pouvons pas ne pas vouloir. Et c'est pourquoi, bien qu'elle se meuve elle-même à certaines choses, il en est d'autres pour lesquelles il faut qu'elle soit mue par un autre » et où elle-même ne se meut pas. [Retenons soigneusement ceci; car nous aurons plus tard à en faire des applications extrêmement importantes, notamment à propos de la 1ª 2ªᵉ, q. 10, art. 6, ad 3ᵐ.] — « Si donc, il est un être qui soit à lui-même son acte d'intellection et qui ne reçoive d'aucun autre ce qu'il a naturellement, cet être obtiendra le degré suprême dans l'ordre de la vie. Or, cet être-là existe et c'est Dieu. Donc, la vie convient à Dieu au souverain degré. C'est en Lui surtout qu'elle se trouve. Aussi bien Aristote, dans son 12ᵉ livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 8; — Did., liv. XI, ch. VII, n. 7), après avoir montré que l'intelligence est en Dieu, conclut que Dieu a une vie souverainement parfaite et éternelle, parce que son intelligence est souverainement parfaite et toujours en acte. » — Tel est ce splendide article dont le P. Janssens n'hésite pas à dire qu'il serait difficile d'en concevoir un plus beau : *vix pulchriorem argumentationem reperies.*

L'*ad primum* explique d'une façon ravissante et très profonde, en quel sens nous pouvons dire que Dieu se meut. Pour cela, saint Thomas nous rappelle qu'« il y a deux sortes d'actions : l'une, qui passe en un sujet extérieur, comme l'action de chauffer, de scier; l'autre, qui demeure en celui qui agit, comme le fait de penser, de sentir, de vouloir. Et il y a cette différence, entre ces deux sortes d'opérations, que la première n'est pas la perfection du sujet qui agit et qui meut, elle est la perfection de l'objet qui est mû; la seconde, au contraire, est la perfection de celui qui agit. Puis donc que le mouvement est l'acte de ce qui est mû, la seconde action, précisément parce qu'elle est

l'acte qui parfait le sujet, sera dite le mouvement de ce dernier, en vertu de cette similitude qu'elle est l'acte du sujet comme le mouvement est l'acte de l'objet mû, bien que le mouvement », au sens propre, « soit l'acte de ce qui est imparfait, c'est-à-dire qui est encore en puissance, et que cette action dont nous parlons soit l'acte d'une chose parfaite, c'est-à-dire qui n'est plus en puissance, ainsi qu'il est dit au 3me livre *de l'âme* (ch. VII, n. 1; — de S. Th., leç. 12). — En ce sens donc où le fait de penser est un mouvement, ce qui se pense sera dit se mouvoir. Et c'est de cette manière que Platon (*Phèdre*, ch. XXIV) a posé que Dieu se mouvait; non dans le sens du mouvement strict et imparfait ».

L'*ad secundum* n'accorde pas qu'en Dieu il y ait « un principe de vie », pour cette raison très simple qu'« Il est Lui-même sa vie, comme Il est son être et sa pensée ».

L'*ad tertium* est à noter. Saint Thomas y jette, d'un mot, une lumière très vive sur les choses du monde de la nature. D'où vient que tous les vivants d'ici-bas, sans en excepter l'homme, doivent vivre de la vie végétative? — « Parce que, dit le saint Docteur, la vie, pour les vivants d'ici-bas, est reçue dans une nature corruptible »; ils sont mortels. « Et c'est pourquoi, afin de conserver l'espèce, il faut », en ces sortes de vivants, la puissance de se reproduire par « la génération; et, afin de conserver l'individu, la faculté de se nourrir. C'est à cause de cela que dans les vivants d'ici-bas on ne trouve point la vie sans âme végétative. Mais pour les vivants incorruptibles et immortels, il n'en va plus de même »; tout cela est inutile, tout cela serait un embarras, au moins s'il s'agit des actes de ces facultés végétatives, qui, même pour l'homme après sa résurrection, ne seront plus nécessaires. Aussi, n'est-ce pas, quoi qu'en dise le monde, en ces sortes d'opérations et dans les plaisirs qui y sont joints que consiste la vraie vie et le vrai bonheur de l'homme, être intelligent et voulant. Elles n'y sont même pas nécessaires. Elles sont un obstacle au vrai bonheur et à la vraie vie, qui consiste, ainsi que vient de nous le montrer si admirablement saint Thomas, dans l'acte de l'intelligence et dans la joie si pure qui l'accompagne. Et le jour où cet acte de l'intelligence, por-

tant de la façon la plus parfaite sur son objet le plus parfait, entraînera après lui la plus suave ivresse qui se puisse concevoir, — les plaisirs qui sont joints aux actes de la vie végétative et où les mondains cherchent, à peu près exclusivement, le bonheur, n'auront absolument plus de valeur et ne pourraient plus, s'ils existaient encore, faire aucune impression sur l'homme, ou plutôt n'inspireraient que le mépris et le dégoût. Ils seraient un peu comme le morceau de pain noir jeté dans la boue d'un cachot, comparé à la table somptueuse d'un grand roi, où les mets les plus délicieux joints à l'harmonie des concerts et à la suavité des parfums enivrent de joie et de bien-être les trop heureux convives. C'est bien, du reste, ce qu'a voulu nous donner à entendre Notre-Seigneur quand Il nous parle du festin préparé dans le Royaume de son Père, et qu'Il nous annonce qu'après la Résurrection les choses du mariage n'existeront plus, les hommes étant désormais semblables aux anges dans le ciel, immortels comme eux et vivant d'une vie sans fin. [Cf. S. Luc, ch. xx, v. 35, 36.]

Que Dieu soit vivant, que la vie soit en Lui, et qu'elle y soit d'une façon suréminente, qu'Il soit le Vivant par excellence, c'est une vérité dont témoigne chaque page de la sainte Écriture. Aussi bien le Concile du Vatican (sess. 3, ch. I) a-t-il défini d'une manière expresse que « la sainte Église catholique croit à un Dieu unique, vrai et vivant ». — La vie est en Dieu et elle y est au souverain degré; précisément, parce que, en Lui, la vie de l'intelligence, qui est la plus parfaite des vies, y est souverainement parfaite et souverainement indépendante. Saint Thomas prend occasion de là pour expliquer un beau texte de saint Jean l'Évangéliste où il est marqué qu'en Dieu toutes les choses qui existent dans la nature ont raison de vie.

C'est à examiner ce point-là qu'il consacre le dernier article de cette question.

Article IV.

Si toutes choses sont vie en Dieu ?

Quatre objections veulent prouver que non. — La première observe que si les choses étaient *vie* en Dieu, il faudrait aussi qu'elles fussent *mouvement ;* car il n'est pas seulement dit que nous *vivons* en Dieu, il est dit encore que *nous nous mouvons en Lui* : « *En Lui, nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes* (*Actes*, ch. XVII, v. 28). Or, toutes choses ne sont pas mouvement en Dieu. Donc, toutes choses ne sont pas vie en Lui. » — La seconde objection dit que « toutes choses sont en Dieu comme dans leur archétype. Or, il faut que le type corresponde à la chose réalisée. Puis donc qu'il n'est pas vrai que toutes choses, selon qu'elles sont en elles-mêmes, soient vivantes, il ne l'est pas davantage que toutes choses soient vie en Dieu ». — La troisième objection cite une parole de saint Augustin, au livre *de la vraie Religion* (ch. XXIX), disant que « la substance qui vit est meilleure que n'importe quelle substance qui ne vit pas. Si donc les choses qui en elles-mêmes ne vivent pas, sont vie en Dieu, il semble que les choses auront en Dieu un être plus vrai que celui qu'elles ont en elles-mêmes ; ce qui paraît cependant tout à fait faux, puisqu'en elles-mêmes elles ont leur réalité, tandis qu'en Dieu elles n'ont qu'un être potentiel ». — Enfin, la quatrième objection argue du mal et des possibles. « De même que Dieu connaît le bien et ce qui doit se réaliser dans le temps, Il connaît aussi le mal et ce qu'Il pourrait faire mais qu'Il ne fera jamais. Si donc toutes choses sont vie en Dieu parce qu'elles sont connues de Lui, il semble que même le mal et les possibles soient vie en Dieu dans la mesure où Il les conçoit. Et cela paraît bien étrange. »

L'argument *sed contra* est le mot du prologue de saint Jean, lu avec une ponctuation différente de celle de la Vulgate, mais non moins conforme au texte et qui donne un sens bien autrement satisfaisant et bien autrement profond : « *Ce qui a été*

fait était vie en Lui (ch. 1er, v. 3, 4). Puis donc que tout ce qui est en dehors de Dieu a été fait, il s'ensuit que tout est vie en Lui. »

Le corps de l'article est très court mais péremptoire. « Il a été dit (à l'art. préc.) que la vie de Dieu était sa pensée. Or, en Dieu c'est une même chose, que l'intelligence, et son objet, et la pensée. Il s'ensuit que tout ce qui est en Dieu à titre d'objet connu, est vie en Lui et est sa vie. Puis donc que tout ce qui a été fait par Dieu se trouve en Lui en l'état d'objet connu, il s'ensuit que tout cela, en Lui, est la vie même de Dieu. » Quelle éblouissante gerbe de lumière que cette simple conclusion, et comme à cette simple lumière tout s'irradie et tout tressaille dans le monde de la nature. Nous allons mieux le saisir encore par les lumineuses réponses qui suivent et qui contiennent une si abondante doctrine — *uberrimam doctrinam*, comme s'exprime le P. Janssens.

L'*ad primum* observe qu'« on peut entendre cette proposition *les créatures sont en Dieu* d'une double manière. — On la peut entendre en ce sens que toutes choses sont contenues et conservées par la vertu divine; de même que nous disons être en nous ce qui est en notre pouvoir. Et la chose ainsi entendue, l'on peut dire que toutes les créatures, même selon l'être qu'elles ont en elles-mêmes, sont en Dieu. C'est en ce sens qu'il faut entendre la parole de l'Apôtre, quand il dit que *nous vivons* et que *nous nous mouvons* et que *nous sommes en Dieu;* c'est qu'en effet, même le fait de vivre, pour nous, et d'être, et de nous mouvoir, a Dieu pour cause. — D'une autre manière, on dit que les choses sont en Dieu comme en celui qui les connaît », comme l'objet connu est dans le sujet connaissant. « Et dans ce sens elles sont en Dieu par leurs raisons propres qui, en Dieu, ne sont rien autre que l'essence divine. Aussi bien les choses, selon qu'elles sont ainsi en Dieu, sont l'essence divine. Et parce que l'essence divine est *vie*, sans être *mouvement*, de là vient que, selon cette manière de parler, les choses ne sont pas mouvement, en Dieu, bien qu'elles soient vie. »

L'*ad secundum* tranche d'un mot la seconde objection qui était assez spécieuse. Sans doute, il faut qu'il y ait conformité

entre le type et la chose réalisée d'après ce type; mais « cette conformité ne porte que sur la forme; elle ne porte pas sur le mode d'être. Parfois, en effet, la forme a un mode d'être tout différent dans le type et dans la chose réalisée; c'est ainsi que dans la pensée de l'artiste, l'œuvre d'art a un mode d'être immatériel et intelligible, tandis qu'en elle-même elle a un mode d'être matériel et sensible. Ainsi en est-il pour les raisons des choses. Concrétées dans les choses elles-mêmes, elles pourront n'avoir pas la vie, et cependant être vie dans la pensée divine, parce que dans la pensée divine elles ont un être divin », elles sont Dieu même.

L'*ad tertium* est fort intéressant. Saint Thomas y observe que « si les choses de la nature n'avaient pas dans leur essence » cet élément que nous appelons « la matière; si elles étaient formes pures, c'est en toutes manières qu'il serait plus vrai de dire qu'elles ont un être plus vrai dans la pensée divine par leurs idées, qu'elles ne l'ont en elles-mêmes; c'est d'ailleurs pour ce motif que Platon appelait homme vrai, l'homme séparé, tandis que l'homme existant dans la matière n'était qu'un homme participé. Mais, parce que la matière entre dans l'essence des choses de la nature, il faut » distinguer et « dire » qu'à prendre la raison d'*être* tout court, « elles ont dans la pensée divine un être plus vrai qu'en elles-mêmes; car, dans la pensée divine, elles ont un être incrée, tandis qu'en elles-mêmes elles n'ont qu'un être créé; — mais, à les prendre sous la raison de *tel être*, d'homme, par exemple, ou de cheval », ou de pierre, ou d'arbre, etc., « elles sont plus véritablement en elles-mêmes qu'elles ne sont en Dieu ; car à la vérité de l'homme », ou de la plante, ou du cheval, est requis un être matériel que ces choses ne peuvent avoir en Dieu. C'est ainsi que la maison a un être plus noble dans l'esprit de l'architecte qu'en elle-même; cependant, la maison qui est concrétée dans la matière, est plus véritablement maison que la maison dans la pensée de l'architecte ; car cette dernière n'est maison qu'en puissance, tandis que l'autre l'est en acte ». — Au sujet de cette réponse, Cajétan fait la remarque suivante. Si vous voulez, dit-il, élever et appliquer à tous les êtres ce que dit ici saint Thomas, il faut entendre le mot « ma-

tière » non pas au sens strict, mais au sens large, en tant que matière signifie « puissance ». Et de même le mot « forme » se doit prendre au sens d' « acte ». Il est vrai alors de dire que si les créatures étaient, par impossible, acte pur, elles seraient plus véritablement en Dieu qu'en elles-mêmes. Mais comme elles sont finies et limitées, il s'ensuit qu'elles sont plus véritablement en elles-mêmes qu'en Dieu ; car en Dieu elles ne sont qu'en puissance, et en elles-mêmes elles sont en acte. — D'un mot, et pour revenir à l'explication donnée dans la réponse elle-même, nous pouvons distinguer en tout être créé deux choses : ce qui fait qu'il est *de l'être* ou la raison d'être, en lui, et ce qui fait qu'il est *tel être :* ce qui fait qu'il est *de l'être* est infiniment plus en Dieu qu'en lui ; ce qui fait qu'il est *tel être* — du moins s'il s'agit des êtres *matériels*, car la remarque de Cajétan n'est peut-être pas à l'abri de tout doute, et peut-être serait-il davantage dans la pensée de saint Thomas de ne pas comprendre ici les formes pures — est plus véritablement en ces êtres eux-mêmes qu'en Dieu. Au sujet des formes pures ne pourrait-on pas distinguer — et cela permettrait, semble-t-il, de mieux préciser encore la pensée du saint Docteur dans cette délicate réponse — entre la réalité de leur être propre en tant que tel, et leur raison d'être. S'il s'agit de leur être propre en tant que tel, nous le dirons plus réel en elles-mêmes qu'en Dieu, puisqu'en Dieu il se confond avec Dieu même et, par suite, n'est pas leur être propre. S'il s'agit de leur nature ou de leur raison d'être, comme en elle il n'y a pas d'élément potentiel — à la différence des êtres matériels dans la nature desquels entre la matière — nous pouvons dire qu'elle est en Dieu, selon toute elle-même, véritablement en acte et d'une façon bien plus excellente que dans sa réalité propre, puisqu'en Dieu elle n'a pas un être créé, mais l'être divin.

L'*ad quartum* n'offre pas de difficulté. Il n'accorde pas que le mal ou les possibles aient raison de vie en Dieu, à proprement parler. — Le mal, en aucune manière. Car, « si le mal est dans la science de Dieu, comme compris dans cette science, cependant il n'est pas en Dieu à titre de chose créée ou conservée par Lui, ni même comme ayant en Lui une raison propre.

Le mal, en effet, est connu de Dieu par la raison du bien. Il s'ensuit donc qu'on ne peut en aucune manière dire que le mal soit vie en Dieu. — Pour les possibles qui ne seront jamais, on peut, à la rigueur, leur accorder la raison de vie en Dieu, si la vie se prend seulement pour la pensée; ils sont, en effet, connus de Dieu », même sous leur raison propre. « Que si on entend, par vie, le principe de l'opération » au dehors, « on ne peut déjà plus l'attribuer aux possibles en Dieu », puisqu'en fait ils ne tomberont jamais sous l'opération créatrice ou conservatrice de Dieu.

La vie, que nous attribuons aux êtres qui nous entourent, en raison de leur spontanéité dans le mouvement, n'est rien autre que la nature d'où découle cette spontanéité. Et plus une nature est apte à produire en elle un mouvement indépendant de toute cause extrinsèque, plus cette nature a raison de vie. Or, c'est à Dieu qu'il appartient par-dessus tout d'avoir une telle nature. C'est donc à Lui qu'Il appartient par-dessus tout d'être un vivant; à tel point que même les choses qui sont en dehors de Lui sont dites être vie en Lui.

Dans la troisième partie du traité de la nature divine, nous nous étions proposé de considérer comment Dieu agit ou opère. Et, après avoir distingué une double sorte d'opérations, les opérations immanentes et les opérations transitives, nous avions dit qu'aux premières se rattachent le savoir et le vouloir; et que les secondes ont pour principe d'opération, dans le sujet qui opère, la puissance. De là, trois grandes divisions dans ce traité de l'opération divine : le savoir, le vouloir, et le pouvoir. « Nous avons traité du savoir. Il nous faut maintenant passer à la considération du vouloir. » Et ici, un triple sujet d'étude se présente à nous. « Nous avons à considérer d'abord la volonté divine en elle-même (q. 19); puis, la volonté divine, en raison de ce qui s'y rapporte d'une façon absolue (q. 20, 21); enfin, la volonté divine eu égard à ce qui s'y rapporte en raison de l'intelligence » (q. 22-24). Cette troisième subdivision avait été donnée par nous, dans le prologue de la question 14, comme

dédoublement du traité du savoir et du vouloir : on considérait d'abord, le savoir et le vouloir pris séparément; puis, réunis. On peut diviser ces questions de l'une ou l'autre manière indifféremment. — Donc, nous devons traiter maintenant de la volonté divine prise en elle-même.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XIX.

DE LA VOLONTÉ DE DIEU.

Cette question comprend douze articles :

1° Si en Dieu il y a la volonté ?
2° Si Dieu veut les choses autres que Lui ?
3° Si tout ce que Dieu veut, Il le veut nécessairement ?
4° Si la volonté de Dieu est cause des choses ?
5° Si à la volonté divine on peut assigner quelque cause ?
6° Si la volonté divine s'accomplit toujours ?
7° Si la volonté de Dieu est muable ?
8° Si la volonté de Dieu induit la nécessité dans les choses voulues ?
9° Si en Dieu il y a la volonté du mal ?
10° Si Dieu a le libre arbitre ?
11° Si en Dieu il y a à distinguer la volonté du signe ?
12° Si c'est à propos qu'on pose cinq signes autour de la volonté divine ?

De ces douze articles, les trois premiers traitent de la nature de la volonté en Dieu ; les articles 4-9, de son efficacité ; les articles 10-12, des divers noms dont on l'appelle. — Et d'abord, la nature de la volonté divine. Deux questions se posent : nature et existence de cette volonté en elle-même (art. 1) ; secondement, eu égard à son objet (art. 2-3). — En elle-même, d'abord.

C'est l'objet de l'article premier.

Article I.

Si en Dieu il y a la volonté ?

Trois objections tendent à prouver qu'il n'y a pas de volonté en Dieu. La première se tire de l'objet de la volonté ; la seconde, de sa nature ; la troisième, de la propriété primordiale de Dieu qui est d'être immuable. — « L'objet de la volonté est le bien,

qui a raison de fin. Or, il n'y a pas à assigner pour Dieu quelque fin que ce soit. Donc, il n'y a pas de volonté en Dieu. » — « La volonté est un certain appétit », une certaine tendance. « Or, toute tendance va vers ce qu'on n'a pas, et désigne, par conséquent, une imperfection qui ne saurait convenir à Dieu. Donc, il n'y a pas de volonté en Dieu. » — « Enfin, d'après Aristote, au 3me livre *de l'Ame* (ch. x, n. 7; — de S. Th., leç. 15), la volonté est un moteur mû. Or, Dieu est le premier moteur non mû, ainsi qu'il est prouvé au 8me livre *des Physiques* (ch. IV, V, VI; — de S. Th., leç. 7 et suiv.). Donc, il n'y a pas de volonté en Dieu. »

L'argument *sed contra* se contente de citer le texte de saint Paul *aux Romains*, ch. XII (v. 2) : *afin que vous éprouviez quelle est la volonté de Dieu.* — On pourrait citer une infinité d'autres textes de la sainte Écriture où il est parlé de la volonté de Dieu soit directement soit indirectement. Ajoutons que le concile du Vatican (sess. III, ch. I) déclare expressément que notre Dieu est infini du côté de *sa volonté* comme du côté de son intelligence.

Le corps de l'article est d'une concision, d'une précision et d'une profondeur incomparables. — Saint Thomas commence par nous dire que si l'intelligence est en Dieu, ainsi que nous l'avons vu, il faut aussi que la volonté y soit : « la volonté est en Dieu comme est en Lui l'intelligence; car, ajoute-t-il, la volonté est une conséquence de l'intelligence. » — Et voici comment il le prouve. C'est un des aperçus les plus splendides de la *Somme théologique* et qui jette sur toutes les questions de la morale et de la béatitude la plus vive lumière. « Toute chose qui existe dans la nature, dit-il, a d'être d'une façon actuelle par sa forme »; c'est à sa forme qu'elle doit son être réel. « De même », dans l'ordre de la connaissance, « toute intelligence qui est actuellement dans l'acte de connaître », qui connaît actuellement une chose, est dans cet acte de connaissance, connaît cette chose, « par sa forme intelligible »; c'est à sa forme intelligible que cette intelligence doit son acte de connaître. « Or, toute chose a, à sa forme naturelle, ce rapport que, quand elle n'a pas cette forme, elle tend vers elle, et qu'elle se repose en

elle quand elle l'a. Ceci, d'ailleurs, est vrai de n'importe quelle perfection naturelle, qui constitue le bien de la nature. » Vous ne trouverez pas un seul être dans la nature qui ne tende à avoir sa forme naturelle et les perfections qu'elle comporte, quand il ne les a pas ; et qui ne se repose en elles, quand il les a. « C'est » cette inclination, « cette relation au bien, qu'on appelle, dans les êtres privés de connaissance, l'appétit naturel. — D'où, conclut saint Thomas, la nature intellectuelle, elle aussi, aura, au bien saisi par la forme intelligible, un semblable rapport ; c'est-à-dire qu'elle se reposera en lui quand elle l'aura, et qu'elle le cherchera quand elle ne l'aura pas ; — double opération qui est le propre de la volonté. Donc, en tout être doué d'intelligence il y a volonté ; comme en tout être muni de sens il y a l'appétit animal ».

Quelles insondables profondeurs dans ces paroles de saint Thomas : elles nous offrent un mystère difficile : *arduum arcanum indicantia*, comme parle Cajétan. — Une première chose surprend, d'abord. C'est que saint Thomas, après avoir établi une parité entre la forme naturelle et la forme intelligible, semble ne plus la garder quand il passe à la conclusion. Pour la forme naturelle, il conclut, en effet, que si le sujet ne l'a pas, il y tend ; et que, s'il l'a, il se repose en elle : tendance et repos qu'il attribue à ce qu'il appelle l'appétit naturel. Et pour la forme intelligible, au lieu de conclure semblablement, comme la logique paraissait l'exiger, que si le sujet ne l'a pas il tendra à l'avoir, et qu'il se reposera en elle s'il l'a, — il conclut : le sujet tendra *à avoir le bien saisi par cette forme intelligible* et se reposera en lui quand il l'aura ; tendance et repos qu'il assigne, comme actes propres, à une faculté spéciale : la volonté. — La solution de cette difficulté repose tout entière dans le grand principe auquel saint Thomas faisait déjà allusion à l'article premier de la question 14, et qu'il rappellera expressément plus loin (q. 80, art. 1) : « *Formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium*, les formes existent d'une façon plus parfaite dans les êtres doués de connaissance et l'emportent sur le mode des formes naturelles. » En effet, les êtres qui connaissent peuvent avoir, en plus de leur

forme naturelle, la forme de tous les autres êtres. Et voilà pourquoi, chez eux, il y aura, en plus de l'inclination ou de l'appétit naturel qui suit à la forme naturelle, l'appétit animal ou intellectuel qui suit à la forme sensible ou intelligible. Et comme cette forme est la *forme d'un autre être*, de là vient que l'appétit animal ou rationnel ne se termine pas seulement à la forme intelligible ou sensible parfaisant ou devant parfaire le sens ou l'intelligence ; il va à *la chose même* dont cette forme sensible ou intelligible est la similitude, et qui est saisie par le sens ou par l'intelligence, non pas précisément comme la perfection ou l'achèvement de ces facultés prises séparément, mais comme la perfection et l'achèvement de tout le sujet où elles se trouvent.

L'intelligence saisit, dans un objet, la raison de bien pour tel individu en qui cette intelligence se trouve. Cette raison de bien, maintenant subjectée dans l'intelligence, devra être suivie, dans le sujet, d'un certain mouvement ou d'une certaine inclination. A qui appartiendra ce mouvement ou cette inclination? A l'intelligence? Nullement ; car, dans l'intelligence, il n'y a d'appétit ou d'inclination, qu'au bien de l'intelligence qui consiste à connaître (et de là vient qu'Aristote a pu dire que l'*homme désire naturellement connaître*). Il faudra donc une faculté spéciale capable de se porter vers l'objet proportionnellement à la façon dont il est dans l'intelligence ; c'est-à-dire non en tant qu'il est la perfection de telle ou telle faculté, mais en tant qu'il est la perfection de tout l'être ; car c'est sous cette raison-là qu'il informe l'intelligence à titre d'objet connu. — Donc, dans un être intelligent, il y a une double inclination ou un double appétit : l'un, qui suit à sa forme naturelle d'être intelligent et qui le porte instinctivement à connaître ; l'autre, qui suit à sa forme rationnelle et qui le porte nécessairement ou librement à prendre possession d'un objet saisi comme son bien total ou partiel par l'intelligence. Le premier appétit n'est pas distinct de la nature, pas plus que la forme naturelle à laquelle il suit ; le second est distinct et s'y surajoute, comme la forme saisie est distincte de la forme naturelle et s'y surajoute, — à moins qu'il ne s'agisse, et nous allons voir que c'est le cas pour Dieu, d'un être où la forme naturelle et la forme intelligible ne font qu'un.

Nous pouvons résumer comme il suit toute l'argumentation de saint Thomas : l'acte d'être suit à la forme naturelle ; l'acte de connaître suit à la forme sensible ou intelligible qui vient actuer le sens ou l'intelligence. Or, cette forme sensible ou intelligible se surajoute à la forme naturelle de l'être qui connaît. Et puisque à la forme naturelle répond, en tout être, l'appétit naturel, à la forme intelligible ou sensible répondra, dans l'être qui connaît, l'appétit sensible ou intelligible qui évidemment se surajoutera à l'appétit naturel. Et lorsque cette forme intelligible est réellement distincte de la forme naturelle comme informant une faculté distincte de l'essence, l'appétit sera du même ordre, c'est-à-dire une faculté distincte. — Il est donc nécessaire que partout où il y a intelligence, il y ait volonté. Or, en Dieu, il y a intelligence, nous l'avons établi. Donc, Il y a en Lui volonté. « Et de même que son intellection est son être, de même son être sera son vouloir. » Comme, en effet, il s'agit de deux actes immanents et proportionnels entre eux, si l'un s'identifie avec l'Être divin, il faudra qu'il en soit de même pour l'autre.

L'*ad primum* distingue d'un mot l'objection. « Il est vrai, sans doute, que rien en dehors de Dieu ne peut avoir, pour Dieu, raison de bien ou de fin. Mais Lui-même, Dieu, a raison de fin pour tout ce qui dépend de Lui ; et c'est son essence même qui a ainsi raison de fin, comme c'est son essence qui a raison de bonté, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 6, art. 3). Donc, li n'y a pas à supposer que la volonté en Dieu soit privée d'objet.

L'*ad secundum* fait observer que « l'appétit, bien que tirant son nom du fait de désirer, n'implique pourtant pas que l'acte de désir ou la tendance vers une chose qu'on n'a pas. Il désigne aussi l'amour, qui fait qu'on se complaît et qu'on se délecte dans la possession du bien. Et la chose ainsi entendue, la volonté, qui se rattache en nous au genre de facultés appétitives, pourra être en Dieu, puisque Dieu possède toujours l'objet de cette volonté, objet qui n'est autre, essentiellement, que Lui-même, ainsi que nous venons de le dire (à l'*ad 1*^{um}) ».

L'*ad tertium* dit que « la volonté n'est un moteur mû que s'il s'agit d'une volonté dont l'objet principal est un bien en dehors d'elle. Mais l'objet de la volonté divine est sa propre bonté qui

est son essence même. Puis donc que la volonté de Dieu ne fait qu'un avec l'essence divine, il s'ensuit qu'elle n'est pas mue par quelque chose distinct d'elle mais par elle seule, en prenant le mouvement au sens où on le prend quand on l'applique au penser et au vouloir : auquel sens Platon disait que le premier moteur se meut lui-même ».

Nous savons qu'il y a une volonté en Dieu, et que cette volonté n'est autre que Dieu même. Il s'agit maintenant d'en préciser l'objet et de voir comment la volonté de Dieu s'y porte. Nous l'allons faire dans les deux articles suivants. — Et, d'abord, quel est bien l'objet de la volonté divine? N'est-ce que Dieu, ou, même les autres objets, peuvent-ils tomber sous cette volonté divine?

Article II.

Si Dieu veut les choses autres que Lui ?

Quatre objections tendent à prouver que Dieu ne peut pas vouloir quelque autre objet que ce soit, en dehors de Lui-même. — La première se tire de ce que « le vouloir divin est l'être même de Dieu. Or, l'on ne peut pas dire que Dieu soit autre chose que Lui-même. Donc, l'on ne peut pas dire qu'Il le veuille ». — La seconde objection argue de ce que « l'objet voulu meut celui qui le veut comme la chose désirable meut le désir, ainsi qu'il est dit au 3me livre de l'*Ame* (ch. x, nº 7; — de saint Thomas, leç. 15). Si donc Dieu voulait quelque objet autre que Lui, Il serait mû par cet objet ; ce qui est impossible ». — La troisième objection part de ce principe que « nulle volonté à qui suffit l'objet qu'elle veut, ne recherche autre chose en dehors de lui. Or, pour Dieu, sa bonté lui suffit, et il ne faut rien de plus pour rassasier sa volonté. Donc, Il ne peut rien vouloir en dehors de Lui ». — La quatrième objection s'appuie sur ce que « les actes de la volonté se multiplient selon la multiplicité des objets voulus. Si donc Dieu se veut Lui-même et veut les choses autres que Lui, il s'ensuit qu'il y aura en Lui multiplicité d'actes

de volonté; et, par conséquent, son être aussi sera multiple, puisqu'il est identique à son vouloir. Or, c'est là chose tout à fait impossible. Donc, Dieu ne veut pas les choses autres que Lui ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de saint Paul dans sa première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. IV (v. 3), où notre sanctification est marquée comme un quelque chose qui tombe sous le vouloir divin : *C'est là la volonté de Dieu : votre sanctification.*

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « Dieu ne se veut pas seulement Lui-même; Il veut encore les objets autres que Lui. On le peut montrer, ajoute-t-il, à l'aide de la comparaison introduite à l'article précédent. Les choses de la nature, en effet, n'ont pas seulement une inclination naturelle à leur bien propre, qui les porte à rechercher ce bien quand elles ne l'ont pas et à s'y reposer quand elles l'ont; il y a encore, en elles, une inclination qui les porte à communiquer à d'autres leur propre bien selon qu'il est possible. C'est pourquoi nous voyons tout agent naturel, dans la mesure même où il est en acte et parfait, produire un effet semblable à lui. Il faudra donc que, pareillement, nous trouvions, dans la volonté, cette inclination qui porte un être à communiquer à d'autres, dans la mesure du possible, le bien qu'il a lui-même. Et c'est surtout à la volonté divine que cela devra convenir, puisque c'est d'elle que dérivent par voie de similitude », en tout autre être, « toutes les perfections. Si donc les choses de la nature, en tant qu'elles sont parfaites, communiquent à d'autres leur bien, à plus forte raison faudra-t-il que la volonté divine, selon qu'il sera possible et par voie de similitude, communique à d'autres son bien. Ainsi donc, Dieu se veut Lui-même; et Il veut les choses autres que Lui; mais Lui, comme la fin; et le reste, comme ordonné à cette fin, en ce sens qu'il convient que la bonté divine soit participée par d'autres ». — La raison donnée par saint Thomas dans ce corps d'article et qu'il fonde sur la similitude de ce qui se passe autour de nous, doit être soigneusement remarquée; car elle nous expliquera plus tard toute l'œuvre de Dieu dans le monde, qu'il s'agisse du monde de la nature ou du monde de la grâce. Elle

doit, aussi, être bien comprise ; parce que, si on la dénaturait, on lui ferait dire plus qu'il ne faut. Cette raison, en effet, ne prouve pas que ce soit une nécessité pour Dieu d'agir au dehors et de communiquer sa bonté à des êtres créés. Elle ne prouve même pas que le fait de se communiquer au dehors soit, pour Dieu, une perfection telle qu'Il serait moins parfait, d'une certaine manière, s'Il n'agissait pas ainsi. Elle prouve simplement que le fait de communiquer au dehors son propre bien, n'est pas agir en vue d'autre chose que ce bien même ; et que, par suite, Dieu pourra, sans déroger en rien à l'acte par lequel Il se veut Lui-même, vouloir ce qui n'est pas Lui, car, au fond, en voulant cela, c'est toujours Lui-même qu'Il veut. Tel est le sens et telle est la portée de ce corps d'article, ainsi que l'a fort bien remarqué le P. Janssens.

L'*ad primum* accorde que « sans doute, le vouloir divin est une seule et même chose avec son être; cependant, ils diffèrent d'aspect et on ne les conçoit ni on ne les exprime de même, ainsi qu'il a été dit plus haut. Quand je dis : *Dieu est*, je n'exprime aucun rapport de Dieu avec quoi que ce soit ; je l'exprime, au contraire, quand je dis : *Dieu veut*. Et c'est pourquoi, bien que Dieu ne soit pas quelque chose en dehors de Lui, Il veut pourtant les choses autres que Lui ».

L'*ad secundum* fait observer que « pour les choses qui sont voulues à titre de moyens, toute la raison de les vouloir se tire de la fin; c'est donc, en réalité, la fin qui meut toujours la volonté. Il est aisé de s'en convaincre au sujet des choses que l'on veut uniquement pour une certaine fin; par exemple, si l'on veut prendre un remède amer pour recouvrer la santé. Il en serait autrement, peut-être, si le remède était doux; car, alors, il se pourrait que notre volonté s'y portât en raison de lui-même »; mais, dans ce cas, et sous ce rapport, il cesserait d'être moyen et il aurait raison de fin. « Puis donc que Dieu ne veut rien en dehors de Lui, si ce n'est en raison de sa propre bonté à Lui qui est la fin de tout ce qu'Il peut vouloir, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), il s'ensuit qu'il n'est rien qui meuve sa volonté si ce n'est sa bonté à Lui. — Il en est de sa volonté comme de son intelligence. De même qu'Il connaît tout le reste

en connaissant son essence, de même Il veut tout le reste en voulant sa bonté. »

L'*ad tertium* répond d'un mot à l'objection. « De ce que la bonté de Dieu suffit à sa volonté, il ne s'ensuit pas qu'Il ne puisse rien vouloir que cette bonté ; il s'ensuit seulement qu'Il ne peut rien vouloir qu'en raison ou à cause de cette bonté. C'est toujours comme pour l'intelligence. L'intelligence divine est parfaite par cela seul qu'elle connaît l'essence divine ; mais en cette divine essence Dieu connaît tout le reste. »

La même réponse vient à l'*ad quartum*. « De même que la pensée divine reste une, parce que s'Il voit une infinité de choses, c'est en un seul objet qu'Il les voit ; pareillement le vouloir divin sera un et simple, parce qu'Il ne veut tout ce qu'Il veut qu'en raison d'un seul motif qui est sa bonté. »

Dieu se veut ; et, en se voulant Lui-même, Il veut ce qui est distinct de Lui. — Mais est-ce d'une seule et même volonté qu'Il veut ainsi sa propre bonté et la bonté des autres choses ? La volonté divine, l'acte de vouloir, en Dieu, a-t-il le même caractère quand il se termine à sa propre bonté et quand il se termine aux autres objets, — ou bien le caractère de cette volonté, quant à la raison même de volonté ou d'inclination, serait-il différent ?

C'est la question que nous devons maintenant examiner.

Article III.

Si tout ce que Dieu veut est voulu par Lui nécessairement?

Six objections tendent à prouver que Dieu veut nécessairement tout ce qu'Il veut, qu'Il est nécessité à le vouloir. — La première argue de ce que « Dieu veut de toute éternité tout ce qu'Il veut ; sans quoi sa volonté serait muable. Or, tout ce qui est éternel est nécessaire. Donc, tout ce que Dieu veut est voulu par Lui nécessairement ». La seconde objection s'appuie sur la raison même pour laquelle Dieu veut les objets qui ne sont pas

Lui : « Il les veut en tant qu'Il veut sa bonté. Puis donc qu'Il veut sa bonté nécessairement, c'est aussi nécessairement qu'Il voudra les choses autres que Lui. » — La troisième objection part de ce fait que « tout ce qui est naturel à Dieu est nécessaire ; attendu que Dieu est par Lui-même nécessairement et qu'Il est le principe de toute nécessité, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 2, art. 3). D'autre part, tout ce que Dieu veut, il lui est naturel de le vouloir; car rien ne saurait être en Dieu, qui n'appartienne pas à sa nature, ainsi qu'il est dit au 5me livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 6; — Did., liv. IV, ch. v, n° 6). Donc, tout ce qu'Il veut, Il le veut nécessairement ». — La quatrième objection remarque que « n'être pas nécessaire et pouvoir ne pas être sont une même chose. Si donc il n'est pas nécessaire que Dieu veuille ce qu'Il veut, Il peut ne pas le vouloir, et Il peut même vouloir ce qu'Il ne veut pas. Il s'ensuit que la volonté divine est chose contingente, pouvant aller de l'un à l'autre. Elle sera donc imparfaite, car tout ce qui est contingent est imparfait et muable ». — La cinquième objection ajoute que « si ce rapport de contingence existait entre la volonté de Dieu et son objet, il s'ensuivrait que Dieu serait déterminé à vouloir par quelque chose d'extrinsèque ; attendu que ce qui est contingent, entre deux possibles ne se détermine à agir que s'il est incliné vers l'un plutôt que vers l'autre, ainsi que le marque Averroës dans son commentaire sur le 2me livre des *Physiques* (com. 48). Et par conséquent il y aurait une cause antérieure à Dieu »; ce qui est impossible. — La sixième objection fait une parité entre la science de Dieu et sa volonté. « Tout ce que Dieu sait, Il le sait nécessairement. Donc, semble-t-il, c'est nécessairement aussi qu'Il voudra tout ce qu'Il veut ; parce que sa volonté n'est pas moins identique à son essence que ne l'est sa connaissance. »

L'argument *sed contra*, admirablement choisi, est une parole de saint Paul dans son Épître *aux Éphésiens*, chapitre I (v. 11), où il est dit que « Dieu *opère toutes choses selon le conseil de sa volonté*. Or, ce qui se fait par un conseil de la volonté n'est pas voulu nécessairement. Donc, il n'est pas vrai que Dieu veuille nécessairement tout ce qu'Il veut ». — Le mot cité ici

par saint Thomas et la doctrine qu'il en infère ont été expressément définis par le concile du Vatican (sess. 3, ch. I) : « C'est par *un conseil souverainement libre* que Dieu a créé simultanément, au début, la créature spirituelle et la créature corporelle. » Nous sommes donc en présence d'une vérité de foi que confirme d'ailleurs chaque page de la sainte Écriture.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous bien préciser le sens du mot *nécessaire*. « Une chose peut être dite nécessaire d'une double manière : ou d'une façon absolue, ou par hypothèse. On jugera qu'une chose est nécessaire d'une nécessité absolue en raison du rapport de ses termes ; c'est-à-dire, parce que le prédicat est dans la définition du sujet, comme est nécessaire cette vérité que *l'homme est un animal;* ou parce que le sujet est de l'essence du prédicat, comme est nécessaire cette proposition : *le nombre est pair ou impair*. Or, le fait que *Socrate est assis* n'est pas nécessaire de cette nécessité-là. Aussi bien n'avons-nous pas à parler ici de nécessité absolue. On ne pourra parler que de nécessité par hypothèse ou par supposition. Il faut supposer, en effet, que Socrate est assis ; cette supposition une fois faite, que Socrate soit assis devient chose nécessaire tant qu'il demeure assis. » Si, en effet, il est assis, il ne se peut pas qu'il ne soit assis, tant qu'il demeure tel. Sa *session* est donc chose nécessaire, mais simplement par hypothèse ; elle n'est pas nécessaire en soi et d'une façon absolue. — « Ceci posé, il est à remarquer que parmi les choses voulues de Dieu, il est nécessaire d'une nécessité absolue que Dieu veuille quelque chose ; mais cela n'est pas vrai de toutes les choses qu'Il veut. C'est qu'en effet la volonté divine dit un rapport nécessaire à sa bonté qui est son objet propre. Il sera donc nécessaire que Dieu veuille sa bonté, comme il est nécessaire que notre volonté veuille le bonheur. Il en est ainsi, du reste, de n'importe quelle autre puissance par rapport à son objet propre et principal : la vue, par exemple, relativement à la couleur ; et cela, *parce qu'il est de l'essence de la puissance de tendre à son objet*. » Elle ne peut donc pas ne pas y tendre et s'y porter. C'est de toute nécessité qu'elle le fait. — Voilà donc pour la volonté divine par rapport à son objet propre et principal qui est sa bonté même.

« Tout le reste, tout ce qui est autre que Lui, Dieu le voudra, mais seulement en tant que cela est ordonné à sa bonté à Lui comme à sa fin. Or ce qui est ordonné à une fin, nous ne le voulons nécessairement, en voulant la fin, que si c'est d'une nature telle que sans cela nous ne puissions avoir la fin. C'est ainsi que nous voulons, par exemple, la nourriture pour conserver la santé, ou un vaisseau pour passer la mer. Nous ne voudrons pas ainsi nécessairement ce sans quoi nous pouvons avoir la fin, et, par exemple, un cheval pour aller à la promenade, car, à la rigueur, nous pouvons aller nous promener sans cheval. — Puis donc que la bonté de Dieu est parfaite et peut être sans les choses qui ne sont pas Lui, attendu qu'Il ne tire de ces choses aucun accroissement de perfection, il s'ensuit que vouloir les choses autres que Lui n'est pas nécessaire pour Dieu d'une nécessité absolue. C'est nécessaire cependant d'une nécessité hypothétique. C'est à dire qu'à supposer qu'Il le veuille, Il ne peut pas ne pas le vouloir ; car sa volonté ne peut être changeante. » Nous aurons à préciser, dans la suite de cette question, le sens de cette dernière proposition de saint Thomas. Et, du reste, la réponse aux objections, va elle-même la préciser.

L'*ad primum* répond que « sans doute Dieu veut de toute éternité tout ce qu'Il veut ; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire pour Lui de le vouloir, si ce n'est d'une nécessité hypothétique ». A supposer, en effet, que Dieu ait voulu telle chose, il est vrai qu'Il l'aura voulue de toute éternité.

L'*ad secundum* accorde que « Dieu veut nécessairement sa bonté. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'Il veuille nécessairement ce qu'Il veut en raison de sa bonté. C'est qu'en effet, la bonté divine peut être sans rien autre ».

L'*ad tertium* distingue entre ce qui est naturel, ce qui est contre nature et ce qui est volontaire. « Il n'est pas dans la nature de Dieu de vouloir quoi que ce soit de ce qu'Il ne veut pas nécessairement ; ce n'est pas non plus étranger à sa nature, ni contre nature ; c'est volontaire. »

L'*ad quartum* explique d'où vient que la volonté de Dieu n'ait qu'un rapport de contingence aux objets autres que Lui. « Il arrive parfois qu'une cause nécessaire dit à l'un de ses effets un

rapport qui n'est pas nécessaire. Et cela provient d'un défaut du côté de l'effet, nullement d'un défaut du côté de la cause. C'est ainsi » — pour garder l'exemple classique de saint Thomas — « que la vertu du soleil n'a pas de rapport nécessaire aux effets contingents qui arrivent parmi nous, non que cela suppose un défaut du côté de la vertu solaire, mais à cause de l'effet lui-même qui ne découle pas de sa cause nécessairement. Pareillement pour Dieu. S'il est des choses qu'Il ne veuille pas nécessairement, ce n'est pas que sa volonté soit en défaut, c'est que l'objet voulu est d'une essence telle que la bonté de Dieu peut être parfaite sans lui; lequel défaut est inhérent à tout objet créé ». Tout être créé étant fini, il n'a pas en lui de quoi terminer d'une façon nécessaire le mouvement de la volonté divine.

Mais alors comment expliquer qu'il le termine? disait la cinquième objection. Ne faudra-t-il pas supposer quelque chose d'extrinsèque à Dieu qui aura pour effet de déterminer sa volonté? Non, dit saint Thomas à l'*ad quintum*. Seule, « la cause qui de soi est contingente, a besoin d'être déterminée à tel effet par un principe extérieur. Quant à la volonté divine, dès là qu'elle est nécessaire de soi, elle se détermine elle-même à vouloir ce qui n'a avec elle qu'un rapport contingent ». — Retenons ce mot de saint Thomas. Il est d'une importance extrême. Nous y voyons que le fondement de la liberté est la nécessité. C'est parce que Dieu se veut nécessairement Lui-même qu'Il peut *se déterminer* à vouloir ce qui n'est pas Lui, mais qui dit un certain ordre à sa bonté. Et nous verrons plus tard que nous-mêmes avons le pouvoir de nous déterminer à vouloir tel ou tel bien particulier, parce que nous voulons nécessairement le bien en général. [Cf. 1ª 2ªᵉ, q. 10, art. 6, *ad tertium*.]

L'*ad sextum* fait une lumineuse distinction entre l'objet de la science et l'objet de la volonté en Dieu. Il est incontestable que « le vouloir divin, comme le savoir divin et l'être divin, est nécessaire en soi. Seulement, le savoir divin a un rapport nécessaire aux objets sus, tandis que le vouloir divin ne l'a pas aux objets voulus. La raison en est, observe saint Thomas, qu'on a la science d'une chose en tant que cette chose est dans le sujet connaissant; la volonté, au contraire, se réfère aux choses selon

qu'elles sont en elles-mêmes. Or, s'il est vrai que les choses, selon qu'elles sont en Dieu, ont un être nécessaire, il est vrai aussi que selon qu'elles sont en elles-mêmes elles n'emportent pas une nécessité absolue, de façon à être par elles-mêmes nécessaires. Il s'ensuivra donc que la science de Dieu sera nécessaire par rapport à tout ce qu'elle atteint, tandis que la volonté ne le sera pas ».

Nous connaissons la nature de la volonté divine prise en elle-même et par rapport à son objet. — Il nous faut maintenant considérer son efficacité. Et d'abord, de cette efficacité en elle-même ; puis, d'une difficulté spéciale qui est relative au mal et qui découlera de ce que nous aurons établi touchant l'efficacité de la volonté divine (art. 9). — L'efficacité de la volonté divine se peut considérer, d'abord, en raison des rapports de cette volonté avec son objet (art. 4, 5) ; secondement, en raison des rapports de son objet avec elle (art. 6-8). — La première considération comprend deux articles : si la volonté divine a raison de cause par rapport à son objet (art. 4) ; et si elle a raison de cause non-causée (art. 5). — Et d'abord, a-t-elle raison de cause ?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la volonté de Dieu est cause des choses ?

Quatre objections veulent prouver que par rapport à son objet (et il ne s'agit, bien entendu, que de l'objet secondaire, des choses autres que Dieu) la volonté divine n'a pas raison de cause. — La première est un texte, assez embarrassant au premier abord, de saint Denys, disant que Dieu répand sur toutes choses les rayons de sa bonté comme le fait le soleil, par son essence, sans raison et sans choix : « *De même que notre soleil ne raisonne ni ne choisit, mais par son être même illumine tout ce qui peut participer à sa lumière, pareillement aussi le bien*

divin par sa propre essence communique à tout ce qui existe les rayons de la bonté divine (des *Noms divins*, ch. IV). Or, tout ce qui agit par volonté, agit en raisonnant et par choix. Donc, Dieu n'agit pas par volonté. Donc, la volonté de Dieu n'est pas cause des choses. » — La seconde objection est la même que la première, sauf qu'au lieu de s'appuyer sur l'autorité, elle en appelle à la raison. Elle observe qu'« en tout ordre de choses, ce qui est par essence est le premier; c'est ainsi que dans l'ordre des choses emflammées, c'est la flamme qui vient en premier lieu. Puis donc que Dieu est la première cause, il faut qu'Il soit cause par son essence qui est sa nature et non par sa volonté. Ce n'est donc pas la volonté de Dieu qui est cause des choses ». — La troisième objection est une seconde raison tendant à prouver le même objet. « Saint Augustin dit, dans son premier livre *de la Doctrine chrétienne* (ch. XXXII), que *si nous sommes, c'est parce que Dieu est bon*. Mais ce qui cause parce qu'il est tel, cause par nature et non par volonté. C'est ainsi que le feu chauffe parce qu'il est chaud. L'architecte, au contraire, est cause de la maison, parce qu'il le veut. Il s'ensuit donc que Dieu est cause des choses par nature et non par volonté. » — La quatrième objection argue de ce que nous avons établi dans la question de la science divine. « Nous avons vu là (q. 14, art. 8) que la science divine est cause des choses. Or, il ne doit y avoir qu'une cause pour une seule et même chose. Donc, on ne peut pas dire que la cause des choses soit la volonté divine. »

L'argument *sed contra* est un beau texte du livre de la *Sagesse*, chapitre XI (v. 26) : *Comment quelque chose pourrait-il subsister, si vous ne le vouliez?* Par où il est manifeste que c'est la volonté de Dieu qui est cause de tout.

Le vrai sens de cet article, ainsi que nous l'avons pu voir par les objections, est moins de chercher si la volonté divine a raison de cause par rapport à son objet, que de rechercher si c'est, en Dieu, à la volonté qu'appartient en propre la raison de cause relativement à tous les êtres qui sont en dehors de Dieu. Et la volonté se prend, ici, surtout en tant qu'elle se contredivise avec la nature, bien qu'il s'agisse aussi, dans l'*ad quartum*, de la volonté en tant qu'elle se distingue d'avec la science. — La conclu-

sion est posée par saint Thomas dès le début du corps de l'article. « Il est nécessaire d'affirmer, nous dit-il, que la volonté de Dieu est cause des choses et que Dieu agit non par nature mais par volonté. Cette conclusion » qui va à l'encontre de tous ceux qui voudraient établir en Dieu une sorte de fatalité, « peut se prouver de trois manières. — D'abord, par l'ordre même des causes qui agissent. Il est certain que les êtres de la nature, non moins que les êtres intelligents, agissent pour une fin, ainsi que Aristote le prouve au 2me livre *des Physiques* (ch. v, n. 2; ch. VIII; — de S. Th., leç. 8, 12 et suiv.). Mais il est évident que les agents naturels n'agissent pour une fin et ne prennent les moyens proportionnés à cette fin, que parce que cette fin et ces moyens leur sont déterminés et marqués d'avance par un agent intelligent : c'est ainsi que la flèche ne va au but et ne suit telle ligne, que parce que l'archer lui a déterminé et cette ligne et ce but. D'où il résulte que l'être qui agit par intelligence et par volonté doit précéder l'être qui agit par nature. Puis donc que dans l'ordre des êtres qui agissent, Dieu est le premier », ne supposant aucun autre agent avant Lui, « il faut de toute nécessité qu'Il soit un agent intelligent et volontaire ». — La seconde raison se tire « de la notion même d'agent naturel. Il est de l'essence de l'agent naturel de ne produire qu'un effet déterminé. La nature, en effet, agit toujours d'une seule et même manière, à moins d'empêchement. Et cela, parce que tout agent naturel n'agit qu'en tant qu'il est tel; donc, tant qu'il restera tel être, il n'agira ou il ne produira que tel être; car tout agent naturel a un être déterminé. Puis donc que l'être divin n'est pas déterminé », qu'il n'a pas de limites, qu'il est infini, « et qu'il contient en lui toute la plénitude, toute la perfection de l'être, il ne se peut pas qu'il agisse par nécessité de nature, à moins de supposer qu'il produise un être infini et parfait comme Lui, ce qui est impossible, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 7, art. 2). Ce n'est donc pas par nécessité de nature que Dieu agit; mais si des effets déterminés procèdent de son infinie perfection, c'est selon la détermination de sa volonté et de son intelligence ». — Une troisième raison se tire « des rapports qui existent entre tout effet et sa cause. Un effet ne procède de sa cause que dans la

mesure où il préexistait en elle ; car tout être qui agit produit un quelque chose qui lui ressemble. Or, les effets préexistent dans leur cause selon l'être de cette cause. Puis donc que l'être divin est son acte même d'intellection, il s'ensuit nécessairement que tout effet produit par Dieu préexiste en Lui selon le mode d'être intellectuel et en procède selon ce même mode » ; car tout être agit selon qu'il est : et si Dieu est l'acte même d'intellection, c'est par mode d'agent intelligent qu'Il agit ; « et, par suite, par mode d'agent volontaire ; car l'inclination qui le porte à effectuer ce que son intelligence a conçu, appartient à la volonté. — Il est donc vrai de dire que c'est par sa volonté que Dieu est cause des choses ».

L'*ad primum* explique à merveille la parole de saint Denys qui ne laissait pas que d'être un peu embarrassante. « Cette parole, dit saint Thomas, ne tend pas à exclure de Dieu toute élection d'une façon pure et simple, mais certaine élection ; et cela veut dire que ce n'est pas seulement à quelques-uns que Dieu communique sa bonté, mais à tous. Saint Denys a voulu donc exclure l'élection dans le sens de sélection. »

L'*ad secundum* montre que l'objection ne porte pas. « Dès là, en effet, que l'essence de Dieu est sa pensée et son vouloir, du fait même qu'il agit par son essence, il s'ensuit qu'Il agit par mode d'intelligence et de volonté. »

L'*ad tertium* rappelle que « le bien est objet de volonté. Dire, par conséquent, que *nous sommes parce que Dieu est bon*, c'est dire que pour Lui sa bonté est la raison qui lui fait vouloir tout le reste, ainsi qu'il a été dit (art. 2) ».

L'*ad quartum*, pour résoudre l'objection tirée de la science, se contente de rappeler la doctrine du fameux article 8, q. 14, où précisément cette causalité de la science divine était démontrée. Si la science est cause, ce n'est que parce que la volonté lui est adjointe. Car la science, par elle-même, ne détermine pas l'être actuel de son objet ; c'est la volonté qui détermine que telle forme conçue par l'intelligence comme pouvant être ou n'être pas, sera en effet ou ne sera pas. Et en trois mots, saint Thomas caractérise admirablement ce qui, au point de vue de la causalité, convient à chacun de ces trois actes que nous appe-

lons : savoir, vouloir, pouvoir. « Pour un seul et même effet, même chez nous, la science est cause par mode de direction, *ut dirigens* : c'est elle qui conçoit la forme de l'œuvre à effectuer; — la volonté cause par mode impératif, *ut imperans* : car la forme, à la considérer seulement telle qu'elle est dans l'intelligence, n'est point déterminée au fait d'être, ou non, réalisée, c'est à la volonté que cette détermination appartient; aussi bien l'intelligence spéculative n'apprend-elle rien de ce qui a trait à la pratique; — la puissance cause par mode d'exécution, *ut exequens* : c'est elle qui exécute, car elle dit le principe immédiat de l'opération. — Mais, ajoute saint Thomas, tout cela n'est, en Dieu, qu'une seule et même chose. »

C'est donc la volonté divine qui a raison de cause par rapport à tout ce qui n'est pas Dieu. Dieu ne cause rien que par sa volonté. — Mais cette volonté qui est ainsi cause de tout, n'est-elle, elle-même, causée par rien? Est-elle souverainement, absoment indépendante?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article V.

Si nous devons assigner à la volonté divine une cause quelconque?

Trois objections veulent prouver que la volonté divine ou le vouloir divin doivent avoir une certaine cause. — La première est une parole de saint Augustin, au livre des *83 questions* (q. 46) demandant : *Qui oserait dire que Dieu a constitué toutes choses sans une raison?* Donc Dieu a eu une raison en agissant. « Mais pour un agent volontaire, ce qui est la raison d'agir est aussi la cause de vouloir. Par conséquent, la volonté de Dieu a eu une certaine cause. » — La seconde objection observe que « dans toute action où celui qui agit n'agit pour aucune cause en dehors de sa volonté, il n'y a pas à assigner d'autre cause si ce n'est la volonté de l'agent. Or, nous venons

de voir (art. préc.) que la volonté de Dieu est cause des choses. Si donc cette volonté n'a pas de cause, il n'y aura plus, en toutes les choses de la nature, à rechercher quelque cause que ce soit, en dehors de la volonté de Dieu. Et il s'ensuivra que toutes les sciences sont vaines, puisque précisément elles s'appliquent à marquer pour les divers effets diverses causes ; ce qui est un inconvénient. Il faut donc que nous assignions une certaine cause à la volonté divine ». — La troisième objection argue du même fait, mais non plus en considérant les inconvénients du côté des sciences; elle les considère du côté des objets, qu'il paraît étrange de rendre « uniquement dépendants de la volonté divine, sans aucun rapport avec des causes intermédiaires; c'est qu'en effet ce qui procède d'un être qui veut, sans aucune cause, ne dépend que de sa simple volonté ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de saint Augustin, au livre des *83 questions* (q. 28), disant que *toute cause qui fait est plus grande que ce qui est fait; or, il n'est rien de plus grand que la volonté de Dieu; donc, il n'y a pas à chercher une cause quand il s'agit d'elle.*

Au début du corps de l'article, saint Thomas pose nettement sa conclusion : « la volonté divine », nous dit-il, c'est-à-dire le vouloir divin, « n'a de cause en aucune manière ». Pour le prouver, il se réfère à la nature de la volonté et aux rapports qu'elle a avec l'intelligence. « La volonté suit l'intelligence. Par conséquent, c'est de la même manière qu'il arrive à celui qui veut, d'avoir une cause qui fait qu'il veuille, qu'à celui qui pense d'avoir une cause qui fait qu'il pense. Or, pour l'intelligence, il y a ceci que si l'intelligence saisit séparément le principe et sépament la conclusion, l'intelligence du principe cause la science de la conclusion. Mais si l'intelligence saisissait la conclusion dans le principe, embrassant les deux d'un seul et même regard, dans ce cas la science de la conclusion ne serait pas causée par l'intelligence du principe; car » *il n'y aurait qu'un seul et même acte* et « rien n'est cause de lui-même. Seulement, cette intelligence saisirait que le principe est cause de la conclusion. Ainsi en est-il pour la volonté. Dans l'acte de vouloir, la fin est aux moyens ce que, dans l'acte d'intellection, les principes sont aux conclu-

sions. De sorte que si quelqu'un, par deux actes distincts, veut d'abord la fin et puis les moyens, chez ce quelqu'un la volition de la fin causera la volition des moyens. Mais si nous ne supposons qu'un seul acte, qu'une seule volition, embrassant simultanément la fin et les moyens, il n'en sera pas de même; car » il n'y aura là qu'un seul acte, et « rien n'est cause de lui-même. Cependant, il demeurera vrai que les moyens ne sont voulus que par rapport ou en raison de l'ordre qu'ils disent à la fin. — Or, c'est le cas pour Dieu. Dieu, en effet, de même qu'Il saisit tout dans son essence par un seul acte de son intelligence, de même veut tout, par un seul acte, dans sa bonté. Et c'est pourquoi, de même qu'en Lui l'intellection de la cause ne produit pas l'intellection de l'effet, mais qu'Il a l'intellection de l'effet dans l'intellection de la cause; de même la volition de la fin ne cause pas en Lui la volition des moyens, mais cependant Il veut que les moyens soient ordonnés à la fin »; dans sa volition unique qui porte sur les moyens et sur la fin, les moyens sont ordonnés à la fin et tirent de cet ordre toute leur raison d'être voulus. « Il veut donc que ceci soit à cause de cela; mais ce n'est pas à cause de cela qu'Il veut ceci. » Ce n'est pas parce qu'*Il veut* cela qu'*Il veut* ceci; dans ce cas, en effet, il y aurait deux actes de volonté, et en Dieu il n'y en a qu'un. Mais Il veut ceci à cause de cela, parce que cela est toute la raison ou tout le motif pour lequel ceci tombe sous le vouloir divin. — Ce corps d'article est d'une finesse d'analyse vraiment ravissante.

L'*ad primum* répond que « la volonté divine » ou plutôt la volition divine « sera *raisonnable* en tant que tel objet y tombe *en raison* de tel autre; il n'est pas nécessaire, pour qu'elle soit raisonnable, que la *volition* de tel objet soit causée par la *volition* de tel autre ».

L'*ad secundum* exclut d'un mot l'objection. Il est très vrai que la volonté divine est cause de tout; mais « elle cause les choses en les faisant produire par telles causes » secondes « déterminées; et cela, pour qu'il y ait de l'ordre et que cet ordre soit conservé dans le monde. Aussi bien n'est il pas inutile ou superflu de rechercher ces diverses causes en même temps que

la volonté divine. Ce qui serait vain, ce serait de rechercher ces diverses causes » secondes « comme si elles étaient premières et indépendantes de la divine volonté. Saint Augustin parlait dans ce sens, quand il disait, au 3me livre *de la Trinité* (ch. II) : *Il a plu à la vanité des philosophes d'attribuer à d'autres causes les effets contingents, incapables qu'ils étaient de voir la cause supérieure à toutes les autres, c'est-à-dire la volonté de Dieu* ». — On peut voir, par cet *ad secundum*, que la saine théologie n'entend aucunement nier les autres sciences ou s'y substituer. Les sciences pourront se diversifier et se multiplier à l'infini, suivant la diversité des causes secondes qu'elles doivent rechercher. La théologie n'en prendra aucunement ombrage, pourvu seulement qu'elles n'aillent pas, contre toute justice et toute évidence, à vouloir elles-mêmes détrôner la théologie et nier son objet, en s'insurgeant contre la cause suprême dont elles dépendent toutes, et qui est la volonté divine.

L'*ad tertium* explique précisément cette dépendance des effets entre eux et avec la volonté de Dieu. « Dieu veut la subordination des effets aux causes, et, par suite, tout effet qui présuppose un autre effet, ne dépend pas de la seule volonté de Dieu; il dépend aussi d'une autre cause. Il n'y a que les premiers effets à dépendre de la seule volonté de Dieu. Par exemple, nous dirons que Dieu a voulu que l'homme eût des mains, pour qu'elles pussent servir l'intelligence en produisant des œuvres diverses; et Il a voulu que l'homme eût l'intelligence, pour qu'il fût homme; et il a voulu que l'homme fût, pour se donner à lui et pour la beauté et le complément de l'univers. Mais, ici, il faut s'arrêter : la béatitude et la perfection de l'univers ne peuvent être ramenées à d'autres fins créées ultérieures. Elles dépendront par conséquent de la seule volonté de Dieu, tandis que tout le reste se subordonnera par ordre de causalité, ainsi qu'il a été dit. »

Le vouloir divin est cause de tout, et il cause tout d'une façon ordonnée et sage. Mais il n'est lui-même causé par rien. Et cela, parce qu'il n'y a pas, en Dieu, plusieurs actes de volonté, l'un par lequel Il voudrait sa propre bonté et d'autres par les-

quels Il voudrait la bonté des créatures. Non; il n'y a qu'un seul et même acte, qu'un seul et même vouloir, par lequel et dans lequel Il veut sa propre bonté pour elle-même et le reste en raison du rapport qu'il dit à sa bonté. — Voilà pour le vouloir divin dans ses rapports avec son objet. Voyons maintenant les rapports de ces objets avec le vouloir divin. Ici, nous avons trois questions. Ces objets n'y peuvent-ils jamais échapper? (art. 6); — y sont-ils soumis d'une façon immuable? (art. 7); — sont-ils nécessités par lui? (art. 8). — Et d'abord, les objets qui tombent sous le vouloir divin n'y peuvent-ils jamais échapper : la volonté de Dieu est-elle toujours accomplie? C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si la volonté de Dieu s'accomplit toujours?

Une première objection, fameuse, s'il en fût, et qui nous vaudra une très importante réponse de saint Thomas, est celle qui argue du texte de saint Paul, dans sa 1re Épître *à Timothée*, chap. II (v. 4) : « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité.* Il est manifeste, en effet, que cela n'est pas. Donc, la volonté de Dieu ne s'accomplit pas toujours. » — La seconde objection, fort intéressante, fait une parité entre la science et la volonté de Dieu. C'est qu'en effet, « la volonté est au bien ce que la science est au vrai : or, Dieu sait tout vrai. Donc, il veut tout bien. Et d'autre part, tout bien ne se fait pas; car il est beaucoup de choses bonnes qui pourraient être et qui ne seront jamais. Donc, la volonté de Dieu ne s'accomplit pas toujours ». — La troisième objection s'appuie sur les réponses de l'article précédent où « il a été dit que la volonté divine, cause première, n'excluait pas les causes » secondes ou « intermédiaires. Or, il se peut que l'effet de la cause première soit empêché par le défaut de la cause seconde, comme, par exemple, est empêché par la faiblesse de la jambe l'effet de la vertu motrice. Il s'ensuit que l'effet de la volonté

divine peut être empêché par le défaut des causes secondes. Donc, la volonté de Dieu ne s'accomplit pas toujours ».

L'argument *sed contra* est la belle parole du Psalmiste, ps. CXIII (v. 11) : *Tout ce que Dieu veut, Il le fait*. Ce texte est formel et nous dispense d'en apporter une infinité d'autres qu'on trouve à chaque page de la sainte Écriture.

Au corps de l'article, saint Thomas pose dès le début sa conclusion : « Il est nécessaire, nous dit-il, que la volonté de Dieu toujours s'accomplisse. Cela est évident, ajoute saint Thomas, et pour s'en convaincre, il suffit de considérer le rapport qui existe entre la cause efficiente et la cause formelle. Dès là que tout effet ressemble à sa cause dans sa forme, nous pouvons raisonner pour les causes efficientes comme pour les causes formelles. Or, dans les formes, il y a ceci de caractéristique, que si telle chose peut se trouver en défaut par rapport à telle forme particulière, par rapport à la forme universelle rien ne se peut trouver en défaut. Il se peut qu'il y ait certains êtres qui ne soient ni *hommes*, ni *vivants :* mais qu'il y ait des êtres qui ne soient pas *êtres*, cela répugne absolument. » Il y aurait contradiction. « De même en sera-t-il pour les causes efficientes. Rien n'empêche que quelque chose se produise en dehors de telle ou telle cause particulière; mais que quelque chose se produise en dehors de la cause première et universelle qui contient sous elle toutes les autres causes, c'est absolument impossible. Que si quelque cause particulière manque d'atteindre son effet, c'est toujours parce que quelqu'autre cause particulière l'en aura empêchée. Mais cette autre cause particulière est contenue sous l'ordre de la cause universelle. » Saint Thomas apporte un exemple tiré du monde sensible tel que le concevaient les anciens. Pour les anciens, tout ce qui se produit sur notre terre se produisait en vertu du premier ciel et des divers cieux où se trouvaient les étoiles et les planètes. Il se pouvait donc que tel effet échappât à l'influx de telle planète ; mais il ne pouvait jamais échapper à l'influx du premier ciel. « Pareillement pour Dieu, conclut saint Thomas. La volonté divine est l'universelle cause de tout. Il est donc impossible qu'elle n'obtienne pas son effet. Si bien que cela même qui paraît se soustraire à la volonté divine dans un certain

cadre, y retombe dans un autre cadre voulu par Dieu. C'est ainsi, par exemple, que le pécheur se soustrait, autant qu'il est en lui, à la volonté divine en péchant »; il sort du cadre de l'amour; mais il rentre dans celui de la justice, car « il retombe dans l'ordre de la volonté divine, tandis qu'il est puni par sa justice ». — Ce corps d'article, aux vues si profondes et si hautes, sera d'une importance extrême pour les questions de la providence et de la prédestination, ainsi que pour celles de la grâce et du gouvernement divin.

L'*ad primum* est capital. Il s'agit de la volonté salvifique de Dieu par rapport à tous les hommes. Saint Thomas y fait observer que « la parole de saint Paul : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, se peut entendre d'une triple manière. — Ou bien en ce sens : que Dieu veut le salut de tous les hommes qui se sauvent, *non pas qu'il n'y en ait aucun dont Dieu ne veuille permettre la damnation, mais en ce sens qu'il n'y en a aucun, parmi ceux qui se sauvent, qui se sauve si ce n'est parce que Dieu l'a voulu*. L'explication est de saint Augustin, dans son *Enchiridion* (ch. CIII). — On peut aussi entendre le mot de saint Paul en ce sens qu'il n'y aura pas que telle ou telle catégorie d'hommes qui seront sauvés, mais qu'il y en aura de toutes les catégories : *Dieu veut qu'il y ait des hommes de tous les états qui soient sauvés, des hommes et des femmes, des Juifs et des Gentils, des petits et des grands : non pas cependant que tous les hommes de toutes les catégories doivent être sauvés*. — Une troisième explication est de saint Jean Damascène (*De la Foi orthod.*, livr. II, ch. XXIX). Elle consiste à entendre le mot de saint Paul, de la volonté *antécédente* et non pas de la volonté *conséquente* : laquelle distinction, se hâte d'ajouter saint Thomas, ne se prend pas du côté de la volonté divine elle-même où il n'y a ni priorité ni postériorité; mais du côté des choses voulues. Pour bien comprendre ceci, il faut nous souvenir que tout objet est voulu de Dieu selon qu'il a la raison de bonté. Or, il se peut qu'un objet considéré d'une façon absolue et de prime abord ait la raison de bien, qui ne l'aura plus avec telle condition adjointe et à seconde vue. Par exemple, que l'homme vive, c'est un bien; et que l'homme soit tué, c'est un mal, — à considérer la chose

d'une façon absolue. Mais si on ajoute, au sujet de tel homme, qu'il est assassin ou qu'il est un danger pour la société, alors il devient chose bonne que cet homme soit tué, et c'est chose mauvaise qu'il vive. On pourra donc dire d'un homme qui rend la justice, qu'il veut, d'une volonté antécédente, que tout homme vive, mais qu'il veut d'une volonté conséquente que tel homme soit pendu. De même pour Dieu. Il veut d'une volonté antécédente que tout homme soit sauvé; mais d'une volonté conséquente » ou subséquente, « Il veut que certains hommes soient damnés selon que sa justice l'exige. Seulement, il est bon d'observer que ce que nous voulons d'une volonté antécédente, nous ne le voulons que d'une certaine manière, *secundum quid;* et non purement et simplement. C'est que la volonté se réfère aux choses selon qu'elles sont en elles-mêmes; et en elles-mêmes elles sont avec toutes leurs notes individuantes. Aussi bien ne sommes-nous dits vouloir purement et simplement une chose que lorsque nous la voulons en tenant compte de tous les détails et de toutes les conditions qui l'accompagnent de fait; ce qui est la vouloir d'une volonté subséquente. On dira donc que le juge veut purement et simplement que l'assassin soit pendu; et que s'il veut qu'il vive, c'est seulement à certains égards, parce qu'il est homme. Mais c'est là plutôt une velléité qu'une volonté proprement dite ». Il serait plus exact de dire que le juge *voudrait* que cet homme vive, qu'il n'est vrai de dire qu'il le *veut*. — « Par conséquent, conclut saint Thomas, tout ce que Dieu veut d'une volonté pure et simple s'accomplit, bien que ce qu'Il veut d'une volonté antécédente ne se réalise pas. » — La remarque déjà faite au sujet du corps de l'article vaut aussi pour l'*ad primum* que nous venons de lire. La doctrine exposée ici par saint Thomas, à la suite de saint Jean Damascène, nous permettra de résoudre les questions les plus délicates relatives à la prédestination.

L'*ad secundum* nous donne une excellente distinction, déjà indiquée à l'*ad sextum* de l'article 3, et qui nous montre bien la différence qu'il y a entre l'intelligence et son objet d'une part, et la volonté et son objet d'autre part, entre l'acte de l'intelligence et l'acte de la volonté. « L'acte de toute faculté cognos-

citive se fait en tant que l'objet connu est dans le sujet connaissant ; tandis que l'acte de la faculté appétitive tend vers l'objet selon qu'il est en lui-même. Or, tout ce qui peut avoir raison d'être et de vrai, tout cela est virtuellement en Dieu ; mais le tout n'existe pas en dehors de Dieu. Et voilà pourquoi Dieu connaît tout vrai, sans vouloir cependant tout bien, si ce n'est en tant qu'Il se veut Lui-même en qui tout bien existe virtuellement. »

L'*ad tertium* se contente de rappeler la doctrine du corps de l'article en appuyant sur la raison et le fait de cause absolument première et universelle. « La cause première ne pourrait être empêchée de produire son effet en raison d'un défaut du côté de la cause seconde, que s'il s'agissait d'une cause qui ne serait pas absolument première contenant sous elle toutes les autres causes. Quand il s'agit de cette dernière, en effet, rien ne saurait échapper ou se soustraire à son action. Or, c'est le cas pour la volonté de Dieu, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — Il est bon de remarquer que pour saint Thomas le *vouloir divin* domine l'ordre ou le cadre de l'*amour* et aussi celui de la *justice*, qui sont déjà des causes particulières, ne s'appliquant pas à tout ordre, comme le *vouloir*. Mais nous aurons à revenir là-dessus.

Rien ne peut échapper à l'universelle causalité du vouloir divin ; et tout arrive selon que Dieu le veut. — Mais aussitôt une question se pose. Ce vouloir divin ne va-t-il pas être muable, changeant ; car enfin, s'il était immuable, ne serait-ce pas ouvrir les voies à la plus affreuse et la plus désespérante des fatalités ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Le vouloir divin est-il absolument immuable ? (art. 7) ; et, à supposer qu'il le soit, devons-nous accepter que la fatalité règne en souveraine dans l'œuvre de Dieu ? (art. 8). — Examinons d'abord la première question.

Article VII.

Si la volonté de Dieu est immuable?

Quatre objections tendent à prouver que la volonté de Dieu peut changer. — La première est cette parole de la *Genèse*, chapitre VI (v. 7) où Dieu s'exprime ainsi : « *Je me repens d'avoir fait l'homme.* Or, quiconque se repent de ce qu'il a fait a une volonté changeante. Donc, Dieu a une volonté qui change. » — La seconde objection est tout entière constituée par un texte fort explicite du livre de Jérémie, chapitre XVIII (v. 7, 8). Dieu dit en cet endroit : « *Tantôt je parle, touchant une nation et touchant un royaume, d'arracher, d'abattre et de détruire. Mais cette nation contre laquelle j'ai parlé, revient-elle de sa méchanceté, alors je me repens du mal que j'avais voulu lui faire.* » Saint Thomas arrête là la citation. Ce qui suit ne fait que la confirmer : *Tantôt je parle, touchant une nation et touchant un royaume, de bâtir et de planter. Mais cette nation fait-elle ce qui est mal à mes yeux, en n'écoutant pas ma voix, alors je me repens du bien que j'avais dit que je lui ferais.* « Il est donc manifeste que Dieu a une volonté qui change. » — La troisième objection en appelle à ce fait que « Dieu n'a pas toujours prescrit les mêmes choses ; c'est ainsi qu'autrefois Il avait prescrit les observances légales et qu'ensuite Il les a réprouvées. D'où il ressort que sa volonté a changé ». — La quatrième objection argue de ce que « Dieu n'est pas nécessité à vouloir ce qu'Il veut, ainsi que nous l'avons dit plus haut (art. 3). Il peut donc vouloir et ne pas vouloir la même chose. Mais tout ce qui peut se porter à des choses opposées est muable ; c'est ainsi que ce qui peut être et n'être pas, est muable quant à sa substance ; et ce qui peut être ici et n'être pas ici, est muable quant au lieu. Donc Dieu est muable quant à sa volonté ».

L'argument *sed contra* est un texte du livre des *Nombres*, chapitre XXIII (v. 19), où il est dit que « *Dieu n'est pas comme l'homme pour mentir, ni comme le fils de l'homme pour chan-*

ger ». On pourrait apporter bien d'autres textes de la sainte Écriture. Qu'il nous suffise de citer ce verset du psaume XXXII, v. 11 : *Les desseins du Seigneur subsistent à jamais:* et cette parole de Dieu, au livre de Malachie, chapitre III, v. 6 : *Je suis le Seigneur et je ne change pas.*

Au corps de l'article, saint Thomas répond nettement : « La volonté de Dieu est de tous points immuable. » Ce qui n'est pas à dire que, sous cette volonté de Dieu absolument immuable, aucun changement ne se puisse produire dans les choses voulues par elle. Car « autre chose est changer de volonté, autre chose de vouloir que certaines choses changent. Il se peut, en effet, très bien qu'un être voulant, d'une seule et même volonté demeurant absolument la même, veuille que telle chose se fasse maintenant ; et, ensuite, le contraire. Il n'y a changement de volonté que lorsqu'on commence de vouloir une chose que l'on ne voulait pas précédemment, ou quand on cesse de vouloir ce que précédemment l'on voulait. Or ceci ne peut se produire qu'en supposant un certain changement dans la connaissance ou une modification dans les dispositions du sujet qui veut. Dès là, en effet, que la volonté a pour objet le bien, il se peut produire d'une double manière que quelqu'un veuille nouvellement une chose que précédemment il ne voulait pas. Ou bien ce sera parce que cet objet sera devenu un bien pour lui, alors que précédemment il ne l'était pas ; et ceci suppose nécessairement un changement du côté du sujet » : car s'il était resté lui-même ce qu'il était, la chose serait demeurée aussi ce qu'elle était pour lui, savoir, un mal ou un objet indifférent ; « c'est ainsi que quand on commence d'avoir froid, le fait de se chauffer devient chose bonne, alors qu'auparavant ce ne l'était pas. Une seconde manière » dont il se peut produire que quelqu'un veuille un objet que précédemment il ne voulait pas, c'est qu'il aura connu nouvellement que tel objet est pour lui un bien, alors que précédemment il ne le savait pas. C'est, en effet, pour cela que nous nous enquérons et que nous prenons conseil, afin de connaître ce qui pour nous est le vrai bien ». — Si donc nous supposons un être dont la substance et la science soient absolument immuables, il sera tout à fait impossible qu'en un tel être il y ait un

changement de volonté quelconque. Or, c'est le cas pour Dieu. « Nous avons montré, en effet, plus haut (q. 9, art. 1; q. 14, art. 15) que tant la substance de Dieu que sa science étaient absolument immuables. Il s'ensuit que sa volonté doit l'être également », bien qu'elle puisse vouloir le changement dans son œuvre.

L'*ad primum* nous avertit que « cette parole du Seigneur » dans la Genèse, et toutes les paroles semblables qu'on trouve dans l'Écriture, « se doivent entendre d'une façon métaphorique, par voie de similitude avec ce qui se passe chez nous. Chez nous, en effet, quand nous nous repentons, nous détruisons ce que nous avions fait. Non pas toutefois que cela ne puisse arriver, même chez nous, sans qu'il y ait changement de volonté. Il se peut que tel homme, sans que sa volonté change, veuille parfois faire une chose, se proposant en même temps de la détruire dans la suite. Ainsi donc Dieu est dit se repentir, en raison d'une similitude d'opération, et parce que », de même que chez nous, quand nous nous repentons, nous détruisons ce que nous avions fait, pareillement « Dieu détruisit de la surface de la terre l'homme qu'Il avait créé ».

L'*ad secundum* est tout à fait remarquable et explique admirablement un point très délicat des manifestations prophétiques — tel, par exemple, que celui de Jonas prédisant la ruine de Ninive qui ensuite n'eut pas lieu, — ou celui de saint Vincent Ferrier annonçant l'imminence du jugement dernier et prouvant sa mission par des miracles. Saint Thomas, pour résoudre ces difficultés, nous invite à considérer de nouveau les rapports de la cause première universelle avec les causes secondes et particulières. « La volonté de Dieu est la cause première et universelle. A ce titre, elle n'exclut pas les causes intermédiaires qui ont la vertu de produire tels et tels effets déterminés. Mais parce que toutes les causes intermédiaires n'égalent pas la vertu de la cause première, il y a bien des choses qui sont dans la vertu, dans la science, et dans la volonté de Dieu et qui ne sont pas contenues sous l'ordre des causes inférieures, comme par exemple la résurrection de Lazare. Aussi bien quelqu'un qui n'aurait pris garde qu'à l'ordre des causes secondes aurait

pu parfaitement dire : Lazare ne ressuscitera pas; tandis qu'il pouvait dire aussi, regardant du côté de la cause première : Lazare ressuscitera. Or, soit l'un soit l'autre étaient également voulus de Dieu; savoir : que Lazare ne dût pas ressusciter selon l'ordre des causes secondes, et que Lazare dût ressusciter selon l'ordre de la cause première. On pourrait en dire autant de tous les autres faits miraculeux. Il se pourra donc que parfois Dieu annonce comme devant être une chose qui, selon l'ordre des causes naturelles ou des mérites, devrait arriver, et qui cependant ne sera pas, parce qu'il en est décidé autrement dans la cause supérieure divine. C'est ainsi que Dieu fit dire à Ezéchias : *Donne tes ordres à ta maison, car tu vas mourir et tu ne te relèveras pas*, comme on le voit au livre d'Isaïe, ch. XXXVIII (v. I); chose qui pourtant n'arriva pas, parce que depuis l'éternité il en était autrement décidé dans la science et la volonté divine qui est immuable. » Nous pouvons en dire autant pour le fait de Jonas, et pour celui de saint Vincent Ferrier. « Aussi bien saint Grégoire (*Morales*, liv. XVI, ch. X ou IV; Cf. ch. XXXVII ou XVII; et liv. XX, ch. XXXII ou XXIII) dit que « *Dieu change la sentence, sans changer le conseil* qui est celui de sa volonté. — Lors donc que Dieu dit » dans Jérémie, et c'était l'objection « *je me repentirai moi aussi*, c'est simplement une expression métaphorique; car, parmi les hommes, quand on n'accomplit pas ce dont on avait menacé, il semble qu'on se repent ».

L'*ad tertium* observe que l'objection tirée des divers préceptes « prouve seulement que Dieu a pu vouloir le changement; elle ne prouve pas que la volonté de Dieu ait changé ».

L'*ad quartum* dit que la volonté divine ne peut pas changer, bien qu'elle ne soit pas nécessitée; parce que « s'il n'y a pas, en elle, par rapport aux objets extérieurs, de nécessité absolue, il y a cependant la nécessité de supposition ». Supposé que Dieu veuille une chose, Il ne peut plus ne pas la vouloir, « à cause de l'immutabilité de sa volonté », ainsi qu'il a été dit (à l'article 3, et au corps même de cet article 7).

Le vouloir divin est absolument immuable; et rien ne peut

changer les résolutions prises par Dieu de toute éternité. D'autre part, nous l'avons vu, rien ne peut échapper à l'efficacité du vouloir divin; et tout arrive selon que Dieu l'a voulu. — Ne va-t-il pas s'ensuivre, dans l'œuvre de Dieu, la plus universelle et la plus désespérante des fatalités? Serait-il vrai que tout arrive nécessairement et fatalement?

C'est là ce que nous devons maintenant examiner.

Article VIII.

Si la volonté de Dieu impose aux choses voulues la nécessité?

L'article que nous abordons gouverne toutes les discussions entre thomistes et molinistes. Il va nous livrer, sur les décrets divins et leur influx dans les destinées humaines, un de ces mots de saint Thomas qui éclairent tout, même les mystères les plus profonds. — Trois objections tendent à prouver que le vouloir divin constitue, pour tous et chacun de ses objets, une nécessité telle que toute contingence en est absolument exclue. — La première est une parole très catégorique et très belle de saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. CIII). *Nul*, dit-il, *n'est sauvé, si ce n'est celui que Dieu aura voulu sauver. Et voilà pourquoi Il doit être prié pour qu'Il veuille, car il est nécessaire que cela soit, s'Il le veut.* — La seconde objection en appelle à ce principe qu'« une cause dont rien ne peut empêcher l'action produit son effet nécessairement; aussi bien voyons-nous que même la nature agit toujours de même, si rien ne l'empêche, comme il est dit au 2me livre des *Physiques* (ch. VIII, n. 10; — de S. Th., leç. 14). Or, la volonté de Dieu ne saurait être empêchée; saint Paul dit *aux Romains*, ch. IX (v. 19) : *qui donc résiste à sa volonté?* Donc, la volonté de Dieu impose la nécessité aux choses voulues ». — La troisième objection est ainsi conçue : « Ce qui est nécessaire en raison d'une chose antérieure, est nécessaire d'une absolue nécessité; c'est ainsi qu'il est nécessaire de mourir pour l'animal, parce qu'il est composé d'éléments contraires. Or, les choses que Dieu a

créées se comparent à la volonté divine comme à quelque chose d'antérieur qui les nécessite; c'est qu'en effet, cette conditionnelle est vraie : *si Dieu veut quelque chose, cela est:* et toute conditionnelle vraie est nécessaire. Il s'ensuit que tout ce que Dieu veut est nécessaire d'une nécessité absolue. »

Remarquons l'argument *sed contra.* Il nous montre si saint Thomas, et les thomistes après lui, ont négligé d'en appeler à la liberté humaine et à tout ce qui s'y rattache; — et si, pour sauvegarder cette liberté, saint Thomas a songé à en soustraire les actes au vouloir divin. « *Tout bien* qui se fait, dit-il, Dieu *veut* qu'il soit. Si donc *la volonté divine fait la nécessité dans les choses voulues*, il s'ensuit que *tout bien arrive nécessairement.* Et du coup périssent le libre arbitre, et les conseils, et tout ce qui s'y rattache. »

La réponse de saint Thomas est celle-ci : « Parmi les choses qui sont voulues de Dieu, il en est auxquelles la volonté divine impose la nécessité; mais elle ne l'impose pas à toutes. » Sur ce point, semble sous-entendre saint Thomas, l'accord est parfait, du moins parmi les Docteurs catholiques. Tous conviennent que parmi les objets qui sont voulus de Dieu, il en est qui, en raison de ce vouloir divin, arrivent nécessairement ; mais tous n'en sont pas là. Où commence le désaccord et où l'on ne s'entend plus, c'est quand il s'agit d'assigner la raison ou la cause de cette affirmation.

« Quelques-uns, ajoute saint Thomas, ont voulu tirer cette raison des causes intermédiaires. Ils ont dit que ces choses sont nécessaires, que Dieu produit par des causes nécessaires; et que ces autres sont contingentes, qu'Il produit par des causes contingentes. — Cette explication ne paraît pas suffisante, ajoute saint Thomas; et cela, pour deux raisons. — D'abord, parce que si l'effet d'une cause première est contingent en raison d'une cause seconde, c'est que l'effet de la cause première est *empêché* par le défaut de la cause seconde; comme la vertu du soleil est empêchée par le défaut de la plante. Or, aucun défaut de la cause seconde ne saurait empêcher que la volonté de Dieu n'obtienne son effet. — La seconde raison est que si la distinction entre le nécessaire et le contin-

gent se rapporte seulement aux causes secondes, il s'ensuit que cette distinction échappera à l'intention et à la volonté de Dieu; ce qui n'est pas admissible. »

La doctrine que vise ici saint Thomas, et qu'il dit être insuffisante, paraîtrait avoir été celle d'Aristote [Cf. le commentaire de saint Thomas sur le premier livre du *Perihermenias*, leç. 14]. D'après cette doctrine, s'il y a des effets contingents dans le monde, c'est-à-dire pouvant ne pas être, c'est uniquement parce qu'il y a, dans le monde, des causes contingentes. Donc, que tels effets soient, et qu'ils soient pouvant ne pas être, c'est-à-dire contingents, cela vient de la cause seconde, parce qu'elle est libre ou en puissance à l'une et à l'autre des deux contradictoires; cela ne vient de Dieu qu'en tant que ces causes secondes avec leur nature viennent de Lui. On remarquera ce que cette formule a d'analogue et même d'identique, au fond, avec la formule moliniste. L'essentiel de cette doctrine est que, s'il y a des effets contingents dans le monde, c'est parce que d'une certaine manière ces effets échappent au vouloir divin, en ce sens qu'ils ne sont atteints par lui qu'*en raison* de certaines causes secondes qui, proprement et par elles-mêmes, indépendamment du *vouloir divin*, leur donneraient leur contingence. Ces choses arrivent nécessairement, dont les causes ne peuvent pas ne pas agir; et ces autres, contingemment, dont les causes peuvent agir ou n'agir pas. En sorte que la contingence ou la nécessité de l'effet vient uniquement de la contingence ou de la nécessité de la cause; cette contingence et cette nécessité n'a pas pour cause immédiate ni même première le vouloir divin; *son unique cause est la nature de la cause seconde*. Dieu n'aura pas voulu *cet effet contingent*; Il aura voulu *telle cause* d'où tel effet pouvait sortir, mais aussi ne pas sortir, et qui en est sorti sans que le vouloir divin soit intervenu en rien.

C'est cette même doctrine dont saint Thomas nous déclare qu'il ne peut se contenter, pour les deux raisons que nous venons de traduire. Si vous supposez que tel effet *peut ne pas être* (et c'est en cela que consiste sa contingence), *indépendamment du vouloir divin*, ce sera, ou bien parce que le vouloir divin *ne le cause pas* (sans quoi il ne pourrait pas ne pas être,

car ce que Dieu cause ne peut pas ne pas être, à moins qu'Il ne cause aussi cette modalité de pouvoir ne pas être), ou bien parce que les causes secondes *peuvent empêcher* le vouloir divin de produire son effet; ce qui est inadmissible; car rien ne peut empêcher l'effet du vouloir divin. Il faut donc que ce soit *en vertu du vouloir divin lui-même* que cet effet *peut ne pas être*. C'était la première raison de saint Thomas. Il en donnait une seconde, tirée de ce que la distinction du nécessaire et du contingent n'aurait pas Dieu pour cause. Cette distinction reposerait uniquement sur la nature des causes secondes. De telle sorte que s'il y a dans le monde des effets contingents et d'autres nécessaires, ce ne serait pas que Dieu se soit proposé directement l'obtention de ces effets; il se serait trouvé simplement qu'en fait tels effets sont sortis de leurs causes, alors qu'ils pouvaient n'en pas sortir — d'où des effets contingents dans le monde; tandis que d'autres effets sont sortis de leurs causes ne pouvant pas n'en pas sortir — d'où des effets nécessaires.

Pour cette double raison, ajoute hardiment saint Thomas, « il est mieux de dire que la cause de tout cela est l'efficacité même de la volonté divine ». Et voici la suite de son raisonnement dans l'exposé magistral de cette « doctrine si haute, *doctrina sane altior* », comme l'appelle à très bon droit le P. Janssens. « Toutes les fois, dit saint Thomas, que vous avez une cause à l'action puissante et efficace, l'effet suivra sa cause, non pas seulement quant à la substance de ce qui est produit, mais jusque dans le mode de production ou d'être; c'est, en effet, du manque de vertu active, dans le père, que provient dans le fils la dissemblance des qualités accidentelles qui touchent au mode d'être. Puis donc que la volonté divine est d'une efficacité souveraine, il s'ensuit que non seulement les choses qu'Il veut seront, mais qu'elles seront de la manière que Dieu veut qu'elles soient. Or, Dieu veut que certaines choses soient nécessairement et d'autres contingemment, pour que l'ordre règne dans le monde et que l'univers soit plus parfait. Et c'est pourquoi à certains effets Il a adapté des causes nécessaires, qui ne peuvent pas défaillir, desquelles les effets proviennent de toute nécessité; et à d'autres effets Il a adapté des causes contingentes dé-

fectibles, desquelles les effets sortent contingemment. *Ce n'est donc pas pour cela, que les effets voulus de Dieu arrivent contingemment, parce que leurs causes prochaines sont contingentes : mais c'est parce que Dieu a voulu qu'ils arrivent contingemment, qu'Il leur a préparé des causes contingentes.* »

On nous dispensera, je l'espère, d'appuyer longuement, après une déclaration comme celle que nous venons de lire. De telles paroles se passent de commentaire ; et si, après cela, on veut être moliniste, on le peut assurément ; mais dire que saint Thomas l'est, c'est vraiment dépasser les bornes du permis. Nous venons d'entendre, fait par saint Thomas lui-même, l'exposé le plus net et le plus bienveillant de ce qui devait être plus tard le molinisme, en même temps que sa critique à jamais péremptoire ; et l'exposé aussi le plus catégorique et le plus formel du thomisme en ce qu'il a de plus hardi et de plus rigoureux. — Pour saint Thomas, nous venons de l'entendre, si tel acte est, et s'il est libre, ce n'est pas parce que telle cause a été et qu'elle a été libre. Non. La cause n'a été et n'a été libre que parce que Dieu voulait que cet acte fût et qu'il fût librement. La fin, c'est l'acte ; la cause n'est qu'un moyen ; et de même que le moyen n'est voulu que pour la fin, de même la cause libre n'est voulue que pour l'acte libre. C'est l'acte libre qui tombe le premier dans la pensée et la volition de Dieu ; la cause libre ne vient qu'après et en raison de l'acte lui-même. On voit par là si dans l'organisation de son œuvre ou la constitution de son plan et de ses desseins, Dieu a à consulter telles ou telles causes secondes, telles ou telles circonstances, tel ou tel ordre de choses, ainsi que le disent unanimement tous les molinistes. On voit par là s'il est vrai que, d'après saint Thomas, *la volonté de Dieu ne règle pas les vouloirs humains*, ainsi que nous l'avons entendu dire, en un jour de 7 mars, dans la basilique Saint-Sernin de Toulouse, devant les restes sacrés du saint Docteur, par un disciple de Molina qui prononçait son panégyrique. Saint Thomas ne s'est pas levé pour protester et démentir. Ce n'était point nécessaire, puisqu'il nous avait laissé sa *Somme* et l'article que nous lisons en ce moment.

L'*ad primum* explique la parole de saint Augustin « dans le

sens d'une nécessité conditionnelle ; il ne s'agit pas là d'une nécessité absolue. Cette conditionnelle, en effet, ne peut pas ne pas être vraie : *si Dieu veut telle chose, il est nécessaire que cette chose soit* »; mais cette chose sera nécessairement ou contingemment, selon que Dieu le voudra.

C'est qu'en effet, ainsi que le rappelle l'*ad secundum*, « précisément parce que rien ne résiste à la volonté divine, il s'ensuit que non seulement sont les choses qu'Il veut être, mais que sont contingemment ou nécessairement les choses qu'Il veut être ainsi ».

Et l'*ad tertium* fait la même réponse. « Ce qui suit est nécessité par ce qui précède, selon le mode de ce qui précède. Par conséquent, les choses qui ont la volonté divine pour cause n'auront d'autres nécessité que celle que Dieu voudra qu'elles aient; savoir : ou absolue, ou conditionnelle seulement. Il ne s'ensuit donc pas que toutes choses soient nécessaires d'une nécessité absolue. » C'est toujours la même réponse, l'unique réponse. Nous plaçons en Dieu même la cause de la contingence ou de la nécessité. Qu'on n'aille donc pas se mettre en peine pour la liberté de tel acte, en raison de ce qu'il est réglé, déterminé, voulu directement et immédiatement par Dieu. C'est exactement parce qu'il est réglé, voulu, déterminé par Dieu qu'il sera et qu'il sera librement. Telle est la solution de saint Thomas. Aux molinistes de voir si c'est la leur. — Mais nous aurons l'occasion d'y revenir.

Nous venons de le voir, l'efficacité ou la vertu de la volonté divine, par rapport aux objets qui tombent sous elle, est souveraine et absolue. C'est cette volonté qui cause tout, et qui cause tout par un seul et même acte; d'où sa souveraine indépendance. Et, précisément, parce qu'elle est première, souveraine et indépendante, tandis que toutes les autres causes dépendent d'elle, il s'ensuit que rien ne peut entraver sa causalité ni s'y soustraire. Non pas toutefois que de là résulte dans le monde une fatalité impitoyable et désespérante. Non ; car si la volonté de Dieu, ainsi souveraine et inéluctable, ne change jamais, le changement cependant peut être voulu par elle; et d'ailleurs, en

raison même de sa souveraine efficacité, tout arrive comme elle l'a voulu, ou nécessairement, ou contingemment. — Reste à nous demander si la volonté divine étant par rapport à son objet ce que nous venons de voir, il est possible que le mal soit voulu par elle.

Nous allons examiner cette question à l'article suivant.

Article IX.

Si la volonté de Dieu porte sur le mal?

Les objections s'efforcent de prouver que la volonté de Dieu porte sur le mal. — La première est très subtile : « Tout le bien qui se fait, Dieu le veut. Or, c'est un bien qu'il y ait du mal ; voici, en effet, ce que dit saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. XCXVI) : *Quoique ce qui est mal ne soit pas un bien, en tant que c'est mal, cependant qu'il n'y ait pas seulement que le bien, mais qu'il y ait aussi du mal, c'est un bien.* Donc, Dieu veut le mal. » — La seconde objection est formée par un double texte fort intéressant de saint Augustin et de saint Denys, desquels il résulte que le mal concourt à la beauté et à la perfection de l'univers : *Le mal*, dit saint Denys, au 4me livre des *Noms divins* (de S. Th., leç. 15), *concourt à la perfection du tout :* et saint Augustin dit, dans l'*Enchiridion* (ch. X, XI) : *Il n'est rien qui ne concoure à l'admirable beauté de l'univers, où, même ce qu'on appelle mal, bien ordonné et mis à sa place, rehausse l'éclat du bien et le rend, par voie de contraste, plus digne d'être aimé et d'être loué.* Or, tout ce qui va à la perfection et à l'ornement de l'univers, Dieu peut le vouloir, puisque c'est cela surtout qu'Il se propose dans les créatures. Donc, Dieu veut le mal. » — La troisième objection est très à noter. Elle en appelle aux contradictoires : « Que le mal soit et que le mal ne soit pas s'opposent par mode de contradiction. Or, Dieu ne veut pas que le mal ne soit pas ; il s'ensuivrait, en effet, puisque le mal existe, que la volonté de Dieu ne s'accomplit pas toujours. Donc, Dieu veut que le mal soit. »

L'argument *sed contra* se tire d'un texte de saint Augustin, au livre des *83 Questions* (q. 3) : « *L'homme ne devient jamais pire, sous l'autorité d'un homme sage. Mais Dieu l'emporte en perfection sur tous les hommes. Il s'ensuit que sous l'autorité de Dieu, l'homme ne saurait devenir pire. Mais l'autorité se réfère ici à la volonté.* Par conséquent, ce que Dieu veut ne saurait rendre l'homme pire. Puis donc que tout mal a pour effet de rendre pire, Dieu ne peut pas vouloir le mal. »

Saint Thomas nous donne ici encore un très beau corps d'article. Il prend la nature du bien et la nature du mal; puis il considère les rapports que le bien et le mal disent aux divers appétits ou aux diverses inclinations. « La raison du bien, nous dit-il en rappelant la doctrine de la question 5, art. 1, est la raison même d'appétible ou de désirable. Or, le mal est opposé au bien. Il ne se pourra donc pas qu'un mal quelconque, en tant que tel, termine l'appétit et soit désiré ou aimé, qu'il s'agisse de l'appétit naturel, ou de l'appétit animal, ou de l'appétit intellectuel qui est la volonté. Il se pourra cependant qu'un mal termine accidentellement l'appétit, en tant qu'il sera joint à un bien » que l'appétit désire ou peut désirer. « Et ceci, ajoute saint Thomas, se remarque en chacun des trois appétits. L'agent naturel n'a pas pour but la privation ou la corruption, mais la forme à laquelle est jointe la privation des autres formes, et la génération ou la production d'un nouvel être qui suppose la destruction et la corruption d'un premier. Le lion qui tue un cerf, cherche sa nourriture qu'il ne peut se procurer qu'en égorgeant cet animal. Pareillement, le pécheur, dans l'acte de fornication, recherche le plaisir auquel est jointe la dégradation de la coulpe. Mais le mal qui est joint à un certain bien n'est lui-même que la privation d'un autre bien. Il s'ensuit que jamais le mal ne serait désiré, non pas même d'une façon accidentelle ou par concomitance, si le bien auquel est joint le mal n'était pas plus aimé que le bien dont le mal prive. Or, il n'est pas de bien que Dieu veuille plus que sa bonté; Il peut cependant plus aimer tel bien particulier comparé à tel autre bien particulier. Par conséquent, le mal moral ou mal de coulpe qui tendrait à la privation du bien divin, Dieu ne le peut vouloir en aucune

manière. Quant au mal de tel défaut naturel ou mal de peine, Dieu le peut vouloir en raison d'un bien qu'Il veut et auquel ce mal se trouve joint. C'est ainsi qu'en voulant la justice, Il veut la peine; et en voulant la conservation de l'ordre de la nature, Il veut que certains êtres naturellement se corrompent. » — Retenons ce corps d'article; il nous permet de distinguer l'ordre des affections en Dieu, et de régler sur cet ordre nos propres affections. Nous voyons par là que le péché seul lie notre volonté; mais quand il ne s'agit que des biens créés comparés entre eux, nous demeurerons libres comme Dieu Lui-même, ainsi que nous l'allons dire à l'article suivant.

L'*ad primum* nous apprend que d'aucuns avaient cru pouvoir, à tort, concéder l'objection et, d'après eux, « Dieu pourrait, en effet, vouloir que le mal soit, sans cependant vouloir le mal, parce que si le mal n'est pas un bien, c'est pourtant un bien que le mal soit ou se produise. Ils disaient cela, observe saint Thomas, parce que ce qui est mal en soi, est ordonné à un certain bien; et ils croyaient que cet ordre est impliqué en cette expression : le mal est ou se produit. Mais cette manière de parler n'est pas exacte, ajoute le saint Docteur. C'est qu'en effet, le mal n'est pas ordonné au bien par lui-même; il l'est accidentellement. Il n'est pas de l'intention de celui qui pèche, que de son péché suive un certain bien; et par exemple il ne rentrait pas dans l'intention des tyrans que de leurs persécutions la patience des martyrs reçût tant d'éclat. Aussi bien ne peut-on pas dire que cet ordre au bien soit impliqué en cette formule que c'est un bien que le mal soit ou se produise. Pour juger d'une chose, en effet, ce n'est pas ce qui lui convient accidentellement qu'il faut considérer, mais ce qui lui convient de soi ». L'ordre au bien peut être voulu; mais quand je dis *vouloir que le mal soit*, c'est sur le mal directement que porte le vouloir et non par sur l'ordre que le mal peut avoir au bien. Et voilà pourquoi s'il est vrai que Dieu puisse vouloir l'ordre du mal au bien, nous ne devons jamais concéder que Dieu puisse vouloir que le mal soit.

L'*ad secundum*, s'appuyant sur cette réponse, fait observer que « le mal ne concourt à la perfection et à la beauté de l'uni-

vers qu'accidentellement, ainsi qu'il a été dit », et non de soi. Il ne peut donc jamais être voulu directement. « Et aussi bien, ce que dit saint Denys, que le mal concourt à la perfection de l'univers, il le dit concluant par voie d'opposition et en faisant comme une sorte d'objection. »

L'*ad tertium* est d'une importance extrême, *magni momenti*, dit le P. Janssens. « Il est vrai, remarque saint Thomas, qu'il y a opposition de contradiction entre y avoir du mal et n'y avoir pas de mal; mais entre vouloir qu'il y ait du mal et vouloir qu'il n'y ait pas du mal, ce n'est plus une opposition de contradiction, puisqu'il y a affirmation de part et d'autre »; des deux côtés, en effet, l'on veut. Il y a contrariété; et, par suite, il y a place, au milieu, pour autre chose. Aussi bien, nous dirons que « Dieu ni ne veut que le mal soit, ni ne veut que le mal ne soit pas; mais qu'*Il veut permettre que le mal soit*. Et ceci est bon », de permettre qu'il y ait du mal, pourvu de par ailleurs qu'on ait des raisons bonnes de le permettre. Nous essayerons plus tard d'entrevoir quelles raisons Dieu peut avoir de permettre le mal.

Cette doctrine, que Dieu ne peut pas vouloir le mal, du moins s'il s'agit du mal du péché, mais que seulement Il le permet, se trouve expressément définie quoique indirectement et par voie de conséquence (le Concile ne parlant pas directement du *vouloir* mais plutôt de l'*agir* divin) dans ce canon du concile de Trente : « Si quelqu'un dit que les œuvres mauvaises comme les bonnes, Dieu les opère, non pas seulement d'une façon permissive, mais encore proprement et par Lui-même, de telle sorte que la trahison de Judas ne serait pas moins son propre ouvrage que la vocation de Paul, qu'il soit anathème (sess. VI, can. 6). » Cette erreur monstrueuse était celle de Calvin, de Mélanchthon et de Luther.

Nous venons d'établir que Dieu ne peut pas vouloir le mal. Mais le libre arbitre semble supposer ce pouvoir. La question qui se pose donc à nous tout de suite, est de savoir si en Dieu peut se trouver le libre arbitre.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article X.

Si Dieu a le libre arbitre?

Nous n'avons ici que deux objections. — La première est une parole de saint Jérôme dans son *Homélie sur l'Enfant prodigue* (Lettre 21 — ou 146 — au pape Damase), qui semble précisément exclure de Dieu tout péché, pour ce motif qu'il n'y a pas en Lui de libre arbitre : *Il n'y a que Dieu*, dit-il, *en qui le péché ne tombe pas ni ne peut tomber : tous les autres, étant doués du libre arbitre, peuvent incliner en l'une et l'autre part.* — La seconde objection s'appuie sur la définition qu'on donne ordinairement du libre arbitre. « Le libre arbitre est une faculté de la raison et de la volonté par laquelle on choisit le bien et le mal. Puis donc que Dieu ne veut pas le mal, ainsi que nous l'avons dit (à l'art. préc.), il s'ensuit qu'il n'y a pas en Lui de libre arbitre. »

L'argument *sed contra* est un texte de saint Ambroise, dans son livre *de la Foi* (ch. VI) : *L'Esprit-Saint répartit à chacun comme Il veut, c'est-à-dire au gré de sa volonté libre et non pas obligé par la nécessité.* — Saint Thomas nous avait déjà cité, dans l'argument *sed contra* de l'article 3, le texte de saint Paul *aux Ephésiens*, qui vaut pour le présent article. A rappeler aussi la déclaration du concile du Vatican que nous avons citée à l'occasion de ce même article 3.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par redresser et préciser la notion du libre arbitre. « Nous avons le libre arbitre, dit-il, relativement à ce que nous ne voulons pas nécessairement ou d'un instinct naturel. C'est ainsi qu'il n'appartient pas au libre arbitre, mais à l'instinct naturel, que nous voulions être heureux. Et aussi bien, les autres animaux que l'instinct naturel meut à tel ou tel objet ne sont pas dits être mus par le libre arbitre. Puis donc que Dieu veut sa bonté nécessairement, mais qu'Il ne veut pas nécessairement les choses autres que Lui, ainsi qu'il a été montré plus haut (art. 3), il s'ensuit que relati-

vement à tous ces objets qu'il ne veut pas nécessairement, Il a le libre arbitre. » — Cet article, on le voit, n'est que le corollaire de l'article 3; et si saint Thomas ne l'a pas placé immédiatement après l'article 3, c'est en raison des objections qui ne pouvaient être posées qu'après l'article 9.

L'*ad primum* observe que « saint Jérôme semble exclure de Dieu le libre arbitre, non pas d'une façon pure et simple, mais seulement quant au fait de décliner dans le péché ».

L'*ad secundum* est ce qu'il y a de plus important dans tout cet article, et c'est même pour lui que l'article a été posé. Saint Thomas y rappelle que sans aucun doute Dieu ne peut pas choisir le mal moral, puisqu'Il ne peut pas ne pas vouloir son bien à Lui que le mal moral tend à exclure. « Dès là que le mal de coulpe » ou la faute morale « se dit » et est constitué « par l'aversion de la bonté divine en raison de laquelle Dieu veut toutes choses, ainsi qu'il a été montré plus haut (art. 2), il est manifeste que Dieu ne peut pas vouloir le mal de coulpe. Et cependant Il peut choisir entre choses opposées, en tant qu'Il peut vouloir que telle chose soit ou ne soit pas »; Il peut choisir entre tel ou tel bien particulier; « comme nous, sans pécher, nous pouvons vouloir nous asseoir et ne pas vouloir nous asseoir ». Or, ce dernier point suffit pour qu'il y ait libre arbitre. Car c'est à faux qu'on définit le libre arbitre : le pouvoir de choisir le bien et le mal. Sa vraie définition ne suppose que la faculté de choisir, ou, ce qui revient au même, l'indétermination naturelle de la faculté à tel ou tel objet. Elle n'inclut nullement le pouvoir de choisir l'acte peccamineux; ceci est bien plutôt une déformation ou une diminution du libre arbitre.

Le libre arbitre est en Dieu, bien que Dieu soit incapable de choisir ce qui n'est pas bon. C'était la dernière question se rattachant par mode de corollaire à la question de l'efficacité de la volonté divine. — Il nous faut maintenant considérer la volonté divine en raison des divers noms dont on l'appelle. Et d'abord, ne peut-on l'appeler que de noms qui s'appliquent à elle au sens propre, ou bien peut-on l'appeler aussi de noms figurés et métaphoriques? Nous disons que Dieu *veut* des choses

que pourtant Il ne veut pas d'une *volonté* pure et simple. Sur quoi nous basons-nous pour parler de la sorte, et pouvons-nous distinguer en Dieu plusieurs espèces de volonté? Si oui, combien d'espèces? La première question va former l'objet de l'article 11; la seconde formera l'objet de l'article 12. — Et d'abord, si nous pouvons distinguer en Dieu, outre la volonté proprement dite, une ou plusieurs volontés au sens métaphorique.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article XI.

Si nous devons distinguer en Dieu la volonté de signe?

Pouvons-nous dénommer la volonté divine en raison de certains signes, de certains indices se référant à elle? — Deux objections disent que non. — La première ne voit pas pourquoi on ferait cette distinction au sujet de la volonté divine, alors que nous ne l'avons point faite au sujet de la science. « Si, en effet, la volonté de Dieu est cause des choses, la science l'est aussi. Or nous n'avons point marqué de signes du côté de la science divine. Il n'y a donc pas à en marquer du côté de la volonté. » — La seconde objection fait ce raisonnement : « Tout signe qui ne correspond pas à la chose dont il est le signe, est faux. Si donc les signes qui sont marqués au sujet de la volonté divine ne lui correspondent pas, ils sont faux. Que s'ils lui correspondent, il paraît superflu de les marquer. Il n'y a donc pas à marquer quelques signes que ce soit au sujet de la volonté divine. »

L'argument *sed contra* offre un intérêt tout particulier; car il justifie la position même du présent article. « La volonté de Dieu est une, puisqu'elle n'est autre que l'essence même de Dieu. Et pourtant elle est parfois mentionnée au pluriel, comme lorsqu'il est dit (ps. cx, v. 2) : *grandes sont les œuvres du Seigneur, exquises en toutes ses volontés*. Il faut donc que parfois le signe » ou la manifestation « du vouloir soit pris pour la volonté elle-même. »

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle qu'« en Dieu

certaines choses sont dites au sens propre et d'autres par mode de métaphore, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 13, art. 3). Or, si quelques passions humaines se trouvent d'une façon métaphorique attribuées à Dieu, c'est en raison de la ressemblance qui existe dans l'effet produit. D'où il suit que l'on pourra, en Dieu, appeler du nom de telle ou telle passion, par mode de métaphore, ce qui en nous est le signe de cette passion. Par exemple, il est de coutume parmi nous que les hommes en colère infligent des punitions. La punition est donc un signe de la colère. Et voilà pourquoi nous pourrons appeler du nom de cette passion, le fait de punir, quand il s'agira de Dieu. Pareillement, ce qui a coutume d'être en nous signe de la volonté, s'appelle quelquefois, en Dieu, d'une façon métaphorique, volonté. C'est ainsi que si quelqu'un commande une chose, c'est un signe qu'il veut que cette chose se fasse. Et de là vient que » les commandements ou « les préceptes divins sont parfois, d'une façon métaphorique, appelés du nom de volonté. Nous disons dans le *Pater*, en S. Matth., ch. v (v. 10) : *que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel*. Seulement, il y a cette différence entre le mot *volonté* et le mot *colère*, que jamais la colère ne se peut dire de Dieu au sens propre, puisqu'elle emporte dans son concept l'idée de passion, tandis que la volonté se dit de Dieu au sens propre. C'est précisément pour cela, que nous pouvons distinguer, en Dieu, la volonté au sens propre et la volonté par mode de métaphore. La volonté au sens propre est la volonté de bon plaisir » ou de complaisance; « la volonté au sens métaphorique est la volonté de signe, en ce sens que le signe de la volonté en porte le nom ».

L'*ad primum* fait remarquer qu'il n'y a pas parité entre la science et la volonté au sujet du point qui nous occupe; car nous appelons du nom de volonté tel ou tel signe de cette volonté, en raison des *effets* de la volonté. Et ceci ne peut pas s'appliquer à la science. « La science, en effet, n'est cause de ce qui se réalise, que par la volonté; car des choses que nous savons, nous ne faisons que celles que nous voulons. Il n'y a donc pas à s'étonner si nous n'attribuons pas de signe à la science comme nous en attribuons à la volonté. »

L'*ad secundum* répond que « les signes » ou les marques « de la volonté sont appelés volontés divines, non qu'ils soient des signes que Dieu veut, mais parce qu'ils ont coutume d'être signes de notre volonté à nous. La punition, par exemple, n'est pas une marque qu'il y ait la colère en Dieu; mais parce que chez nous elle est la marque de la colère, à cause de cela nous appelons *colère* le fait de punir, en Dieu ».

En Dieu, nous pouvons légitimement appeler du nom de *volonté*, par mode de métaphore, ce qui, pour nous, est le signe ou la marque d'un certain vouloir. Or, il faut savoir que les auteurs ont ramené à cinq ces divers signes, ces diverses marques de la volonté. Ce sont : la défense, l'ordre, le conseil, l'acte, la permission. Il s'agit de savoir si nous pouvons distinguer, selon ces divers signes, le vouloir divin pris dans son sens métaphorique.

Tel est l'objet de l'article suivant, qui sera le dernier de la question actuelle.

Article XII.

Si c'est à propos qu'au sujet de la volonté divine on pose cinq signes ?

Quatre objections veulent prouver que non. — La première s'appuie sur ce que « parfois, Dieu *opère* en nous ce qu'Il nous *commande* ou ce qu'Il nous *conseille*: et » que « ce qu'Il *défend*, parfois Il le *permet*. Donc ces divers signes ne s'opposent pas entre eux », quand il s'agit de la volonté divine. Cette objection est fort intéressante. — La seconde objection argue de ce que « Dieu n'opère rien qu'Il ne le veuille, ainsi qu'il est dit au livre de la *Sagesse*, chap. XI (v. 25, 26). Or la volonté de signe se distingue du vouloir de bon plaisir. Donc, l'*opération* ne doit pas être comprise sous le vouloir de signe ». — La troisième objection trouve la division mauvaise, parce qu'« elle comprend des membres qui appartiennent à des ordres divers. Ainsi l'*opéra-*

tion et la *permission* se retrouvent en toute créature, parce que Dieu agit en toute créature, et en toute créature aussi il est des choses qu'Il permet; tandis que l'*ordre*, la *défense* et le *conseil* ne peuvent concerner que les créatures raisonnables. Donc, cette division n'est pas bonne ». — La quatrième objection n'admet pas « qu'il y ait deux signes pour le bien : le *conseil* et le *précepte :* et qu'il n'y en ait qu'un pour le mal : la *permission*, — alors que le mal se produit de mille manières, comme on le voit par Aristote, au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 14; — de saint Thomas, leç. 7), et par saint Denys, au quatrième chapitre des *Noms Divins* (de saint Thomas, leç. 22), tandis que le bien consiste en un seul mode ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*.

Saint Thomas passe immédiatement au corps de l'article. Il s'applique à justifier la division dont il s'agit et qui était, de son temps, universellement reçue dans l'École. Pour cela, il nous rappelle ce que nous entendons par volonté de signe, quand il s'agit de Dieu; c'est exactement « ce par quoi nous avons coutume, nous, de signifier que nous voulons quelque chose. Or, quelqu'un peut signifier qu'il veut une chose ou par lui-même, ou par un autre. Il montrera qu'il la veut par lui-même, quand il la fera lui-même soit directement soit indirectement : directement, quand il concourra à la produire; indirectement, quand il n'empêchera pas ce qui la doit produire, car ce qui écarte l'obstacle est dit mouvoir d'une façon accidentelle, ainsi qu'il est marqué au huitième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 6; — de saint Thomas, leç. 8). Dans le premier cas, on appellera signe l'*opération :* dans le second, la *permission*. — Quelqu'un montrera qu'il veut une chose par un autre, quand il ordonnera cet autre à la production de cette chose. Et ceci peut être de deux manières : ou par injonction formelle, et alors nous aurons, s'il s'agit de la chose à accomplir, l'ordre ou le *précepte*, et la *défense*, s'il s'agit de son contraire; — ou bien par simple persuasion, et alors nous aurons le *conseil*. — Par cela donc que de ces diverses manières on témoigne parfois qu'on veut une chose, on appelle quelquefois de ces divers noms la volonté divine, comme on appelle du nom de volonté le signe de cette volonté. — Or, que le précepte, le conseil

et la défense soient appelés la volonté de Dieu, nous en avons pour preuve la demande du *Pater*, en saint Matthieu, chap. VI (v. 10) : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel.* Que la permission et l'opération soient appelées la volonté de Dieu, nous le voyons par saint Augustin, qui dit dans l'*Enchiridion* (ch. XCV) : *Rien ne se fait si ce n'est que le Tout-Puissant ait voulu que cela se fasse, soit qu'Il ait permis que cela se fasse, soit qu'Il l'ait fait* ». — C'est là la première réponse et la première manière de justifier la division proposée. Il en est une seconde, et c'est celle que saint Thomas indique d'un mot à la fin du corps de l'article. « La *permission* et l'*opération* regarderaient le présent, l'une pour le mal, l'autre pour le bien. Par rapport au mal futur, nous aurions la *défense* : par rapport au bien futur et nécessaire, le *précepte* ; par rapport au bien futur, et de surérogation, le *conseil.* »

L'*ad primum* observe que « rien n'empêche que relativement à une même chose un même individu signifie en diverses manières ce qu'il veut ; de même qu'on trouve plusieurs termes signifiant une même chose. Il n'y a donc aucune difficulté à ce qu'une même chose soit objet de précepte, et de conseil, et d'opération, et de défense, ou de permission ».

L'*ad secundum* remarque que « Dieu peut être signifié métaphoriquement vouloir ce qu'Il ne veut pas d'une volonté proprement dite ; et Il peut aussi d'une façon métaphorique être signifié vouloir ce qu'Il veut d'une volonté propre. Rien n'empêche donc qu'au sujet d'une même chose, nous ayons la volonté de bon plaisir et la volonté de signe. Seulement, l'opération s'identifie toujours avec la volonté de bon plaisir. Il n'en est pas de même pour le précepte ou le conseil. C'est que l'opération regarde le présent, tandis que les deux autres regardent le futur ; et, de plus, l'opération est par soi effet de la volonté, tandis que les deux autres portent sur un sujet étranger, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* fait observer que « la créature raisonnable est maîtresse de son acte ; et c'est pour cela qu'à son sujet nous assignons des marques spéciales de la volonté divine, en tant que Dieu ordonne la créature raisonnable à agir par elle-même

et volontairement. Pour les autres créatures, elles n'agissent que mues et en vertu de l'opération divine; aussi bien n'y a-t-il, lorsqu'il s'agit d'elles, qu'à parler d'opération et de permission ».

L'*ad quartum* répond que « tout mal de coulpe, s'il se produit de multiple façon, a pourtant ceci de commun qu'il est en désaccord avec la volonté divine; c'est pour cela qu'on n'assigne, à son sujet, qu'une seule note : la *défense*. Mais le bien peut avoir des rapports multiples avec la volonté divine; car, ou bien il s'agit de choses sans lesquelles la fruition de Dieu ne peut pas être obtenue, et relativement à elles nous avons le *précepte;* ou il s'agit de choses qui ne concernent que le mieux quant au fait de la fruition divine, et alors nous avons le *conseil* ». — On peut donner une autre réponse, ajoute saint Thomas : c'est que « le conseil ne porte pas seulement sur les meilleurs biens à obtenir, mais encore sur les moindres maux à éviter ».

Dès là que l'intelligence se trouve en Dieu, il faut que la volonté s'y trouve. Et cette volonté portera non pas seulement sur Dieu, mais aussi sur les créatures; c'est-à-dire qu'en vertu de son propre bien qu'Il veut nécessairement, Dieu pourra vouloir sans y être nécessité, d'autres biens qui ne sont qu'une participation de son propre bien. Et ce sera précisément ce vouloir divin qui causera tout ce qui sera en dehors de Dieu, sans que pourtant ce vouloir puisse lui-même être causé par rien; laquelle causalité du vouloir divin étant première, suprême et universelle, il ne se pourra pas que rien jamais lui échappe. Et bien que ce vouloir souverainement efficace soit immuable, il ne s'ensuivra pas qu'Il ne puisse y avoir aucun changement dans ses œuvres, ou que tout y arrive nécessairement, parce que le changement et la contingence eux-mêmes sont des effets de ce vouloir divin. Il n'est qu'une chose que Dieu ne peut absolument pas vouloir : c'est le mal de la coulpe ou le péché; pour ce qui est du mal de la peine ou des privations, des défectuosités naturelles, Il les peut vouloir en raison d'un bien adjoint plus grand qu'elles-mêmes, c'est-à-dire plus grand que le bien dont elles privent. Il les veut, non pour elles-mêmes et en elles-mêmes, ou directement;

mais indirectement et à cause du bien qui leur est adjoint. Mais le mal de coulpe, le péché, comme il va directement contre le bien infini qui est Dieu, et que rien ne saurait compenser la privation de ce bien ni même entrer en ligne de compte avec elle, il s'ensuit que Dieu ne le peut absolument pas vouloir, non pas même accidentellement ou indirectement et conjointement. Il ne peut que le permettre. De ce que Dieu ne peut pas vouloir le mal, il n'en faudrait pas conclure qu'Il soit privé du libre arbitre. Le libre arbitre est en Dieu, par le simple fait qu'Il n'est pas nécessité à vouloir déterminément tel ou tel bien particulier, qu'I peut ou qu'Il a pu choisir entre celui-ci ou celui-là, entre tous et aucun. — On appelle du nom de volonté, en Dieu, non pas seulement l'acte de vouloir, mais encore ce qui correspond aux divers signes par lesquels nous avons coutume de manifester nos volontés. Ces signes sont au nombre de cinq : l'opération, la permission, l'ordre, la défense, le conseil. On dira donc que Dieu *veut*, ou *ne veut pas*, ce qu'Il opère, ce qu'Il permet, ce qu'Il ordonne, ce qu'Il défend, ce qu'Il conseille. Non qu'Il le veuille purement et simplement, ou qu'Il ne le veuille pas de même, — puisque ce qu'Il veut ou ne veut pas d'une volonté pure et simple, est ou n'est pas, selon qu'Il le veut ou ne le veut pas; tandis que ce qu'Il ordonne peut ne pas être, et ce qu'il défend, se produire, — mais parce que, tout au moins, s'Il avait à le vouloir ou à ne le vouloir pas, Il le voudrait ou ne le voudrait pas, et que la créature se doit conformer à ce que Dieu lui marque.

Après avoir considéré ce qui a trait à la volonté divine en elle-même, « il nous faut considérer maintenant ce qui s'y rapporte d'une façon absolue ». La volonté étant un appétit, disant raison de faculté appétitive, cela se rapportera à elle d'une façon absolue ou en raison d'elle-même, qui dira un certain ordre à l'appétit. « Or, dans la partie appétitive nous remarquons, chez nous, et les passions de l'âme, telles que l'amour, la joie et le reste; et les habitus des vertus morales, tels que la justice, la force et le reste. » Ici, nous devons prendre le mot *passion* dans le sens d'*acte de la faculté appé-*

titive, sans le restreindre précisément aux actes de l'appétit sensitif. — Donc, nous trouvons deux choses dans la faculté appétitive : les actes naturels de cette faculté, et les actes des vertus surajoutées. Saint Thomas résume tous les premiers en un seul : l'amour; et il ramène à deux les seconds : la justice et la miséricorde. « Nous allons donc traiter », dans les deux questions qui suivent, « d'abord, de l'amour de Dieu (q. 20); et puis, de la justice de Dieu et de sa miséricorde » (q. 21).

Premièrement, de l'amour.

QUESTION XX.

DE L'AMOUR DE DIEU

Cette question comprend quatre articles :

1° Si en Dieu il y a l'amour?
2° S'Il aime toutes choses?
3° S'Il aime plus l'un que l'autre?
4° S'Il aime davantage ce qui est meilleur?

Le premier de ces quatre articles traite de l'existence et de la nature de l'amour en Dieu; les trois autres considèrent cet amour par rapport à son objet. Ou encore, le premier : existence et nature; le second, extension; le troisième et le quatrième, intensité de cet amour. — Et d'abord, existence et nature.

C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si l'amour est en Dieu?

Comme nous l'allons voir par les objections, le corps de l'article et les réponses, saint Thomas, à propos de l'amour, traite de tous les autres actes de la faculté appétitive, qu'il entend, nous l'avons déjà fait remarquer, non pas seulement des passions proprement dites, mais des actes de tout appétit. — Trois objections tendent à prouver que l'amour n'est pas en Dieu. — La première s'appuie sur ce que « l'amour est une passion, et qu'en Dieu il n'y a pas de passion; donc il n'y a pas d'amour en Lui ». — La seconde objection argue de ce que « la tristesse

et la colère ne se disent de Dieu que d'une façon métaphorique. Or, l'amour, la colère, la tristesse et toutes choses semblables se contredivisent. Donc, l'amour non plus ne sera en Dieu que métaphoriquement ». — La troisième objection, fort intéressante, est une parole de « saint Denys, définissant l'amour : *une force qui unit et qui resserre*. ch. IV *des Noms divins* (de S. Th., leç. 9, 12). Or, rien de semblable ne peut être en Dieu, puisqu'Il est souverainement simple. Donc, il n'y a pas d'amour en Lui ».

L'argument *sed contra* est la parole de saint Jean, au chap. IV de sa 1re épître (v. 16) : *Dieu est amour*.

Au corps de l'article, saint Thomas, dès le début, pose sa conclusion : « Il est nécessaire d'affirmer l'amour en Dieu. » La preuve de cette conclusion consiste en ceci, qu'à supposer la non-existence de l'amour en Dieu, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait en Lui aucun acte de faculté appétitive ; ce qui est inadmissible : car nous avons établi que la volonté était en Dieu ; et, par suite, il faut nécessairement qu'il y ait en Lui tous les actes propres à la volonté, à moins qu'il ne s'agisse d'actes emportant une certaine imperfection. Or, que nul acte de faculté appétitive ne serait en Dieu s'il n'y avait pas en Lui l'amour, voici comment saint Thomas nous le montre. « Tout acte de volonté, comme, du reste, tout acte de faculté appétitive, a pour objet propre le bien ou le mal ; avec cette différence toutefois que le bien est premièrement et de soi objet de la volonté et de l'appétit, tandis que le mal ne l'est que secondairement et en raison du bien auquel il s'oppose. Il faut donc que les actes de volonté ou d'appétit qui ont pour objet le bien soient naturellement antérieurs aux actes qui ont pour objet le mal. Ainsi, l'amour et la joie précèdent naturellement la haine et la tristesse. Toujours, en effet, ce qui est de soi précède ce qui est en raison d'un autre. » — Voilà donc comment les actes qui ont pour objet le mal supposent nécessairement les actes qui ont pour objet le bien. — D'autre part, à prendre les actes qui ont pour objet le bien, ceux-là seront naturellement antérieurs qui regarderont ce bien sous une raison plus universelle ; car « naturellement, ce qui est plus général précède toujours ; c'est ainsi

que même l'intelligence se réfère d'abord au vrai en général et puis à tel ou tel vrai particulier. Or, certains actes de la volonté et de l'appétit ont égard au bien considéré dans telle condition spéciale : la joie, par exemple, et le plaisir ont pour objet le bien *présent et possédé*: le désir et l'espoir, le bien *non encore obtenu*. L'amour, au contraire, porte sur le bien en général », sous sa raison commune de bien, « que ce bien soit possédé ou ne le soit pas. — D'où il résulte que l'amour est naturellement l'acte premier de la volonté et de l'appétit. Et c'est pour cela que tous les autres mouvements de l'appétit présupposent l'amour comme leur racine première. Nul, en effet, ne désire que le bien qu'il aime; et personne ne se réjouit que du bien possédé. La haine aussi ne porte que sur ce qui est contraire à la chose qu'on aime. Pareillement pour la tristesse et pour tous les autres sentiments de cette nature, il est manifeste qu'ils se rapportent à l'amour comme à leur premier principe. Il suit de là que partout où il y a volonté ou appétit, il faut qu'il y ait amour ». Si, en effet, on enlève l'amour, il n'y a plus place pour aucun acte que ce puisse être dans la faculté appétitive; « car, où on enlève le premier, tout le reste est enlevé », lorsque tout le reste dépend de ce premier. Mais s'il n'y a plus d'acte, la faculté elle-même doit disparaître, la faculté n'étant que pour son acte. Il s'ensuit que puisqu'« en Dieu, nous l'avons montré (q. 19, art. 1), il y a la volonté, il faut de toute nécessité qu'il y ait aussi, en Lui, l'amour ».

L'*ad primum* explique pourquoi tout mouvement de l'appétit sensible est accompagné d'une certaine transmutation corporelle qui lui fait donner le nom de *passion*. Cela tient à ce que l'appétit sensible est chez nous le principe prochain et immédiat de tout mouvement corporel. « Les facultés cognitives, en effet, ne meuvent que par l'entremise des facultés appétitives. Et de même que chez nous la raison universelle meut par l'entremise de la raison particulière, ainsi qu'il est dit au 3e livre *de l'Ame* » (ch. XI, n. 4; — de S. Th., leç. 16); car ni la raison spéculative ne meut à l'action, ni même la raison pratique promulguant la loi en général, mais la raison pratique dictant dans le détail que

telle chose doit être faite *hic et nunc:* « de même l'appétit intellectuel qui a nom volonté meut, en nous, par l'entremise de l'appétit sensitif. D'où il suit que l'appétit sensible est, chez nous, le moteur immédiat du corps. Et de là vient que toujours l'acte de l'appétit sensitif est accompagné d'une certaine transmutation corporelle, surtout dans la région du cœur qui est le principe premier du mouvement dans l'animal ». (Cf. sur le rôle du cœur dans le mouvement et la sensation, la note fort instructive du P. Noble, *Revue thomiste*, mars-avril 1905). « C'est pour cela, et en raison de cette transmutation corporelle adjointe, qu'on donne le nom de *passions* aux actes de l'appétit sensitif. Ce qui n'a plus sa raison d'être quand il s'agit de l'acte de la volonté. L'amour donc, et la joie et le plaisir sont des passions en tant qu'ils signifient les actes de l'appétit sensible; mais non en tant qu'ils signifient les actes de l'appétit rationnel. Or, c'est ainsi que nous les attribuons à Dieu. Et voilà pourquoi Aristote dit, au 7e livre de l'*Éthique* (ch. XIV, n° 8; — de S. Th., leç. 14) que *Dieu se réjouit par une même et simple opération.* C'est aussi pour la même raison qu'Il aime sans qu'il y ait passion en Lui. »

L'*ad secundum* nous explique quels sont les actes appétitifs que nous pouvons attribuer à Dieu, car tous ne lui conviennent pas. « Dans les passions de l'appétit sensible, il y a deux choses à considérer : un élément matériel et quelque chose comme un élément formel. Le premier est la transmutation corporelle; le second, l'acte ou le mouvement de l'appétit lui-même. Dans la colère, par exemple, ainsi qu'il est dit au 1er livre *de l'Ame* (ch. I, n. 11; — de S. Thomas, leç. 2), nous avons comme élément matériel l'afflux du sang vers le cœur, ou toute autre chose semblable; comme élément formel, la soif de la vengeance. Et encore, même dans l'élément formel, nous avons à faire une distinction; car il est des passions qui entraînent une certaine imperfection : ainsi, le désir suppose que le bien qu'on aime n'est pas possédé; la tristesse, qu'on est affecté d'un mal présent; et, pareillement, la colère, qui présuppose la tristesse. Il est d'autres passions qui ne supposent aucune imperfection; comme, par exemple, l'amour et la joie. »

Cela dit, il n'est plus difficile de déterminer quels sont les actes de l'appétit que nous devons attribuer à Dieu, et en quel sens. « Tout ce qu'il y a de matériel en ces sortes d'actes, chez nous, doit être absolument exclu de Dieu, ainsi qu'il a été dit (à l'*ad primum*). Ceux qui emportent une certaine imperfection, même dans leur élément formel, ne pourront s'appliquer à Dieu que d'une façon métaphorique, et en raison de la similitude des effets produits, ainsi que nous l'avons marqué plus haut (q. 19, art. 2). Quant aux actes qui n'impliquent aucune imperfection, nous les dirons de Dieu au sens propre; et tels sont l'amour et la joie, en ayant toujours bien soin d'exclure l'idée de passion, selon qu'il a été dit » (à l'*ad primum*).

L'*ad tertium* est vraiment délicieux. Saint Thomas y explique divinement comment nous pouvons sauver, dans l'amour que nous attribuons à Dieu, la définition de saint Denys. Saint Thomas fait remarquer que « l'acte d'amour tend toujours vers un double objet : vers un bien que l'on veut; et vers celui à qui l'on veut ce bien-là. Car c'est là vraiment aimer quelqu'un : lui vouloir du bien. Lors donc qu'on s'aime soi-même, on se veut un certain bien; et, par conséquent, on cherche à s'unir ce bien-là autant qu'on le peut. Dans cette mesure, l'amour sera dit *unitif*, même en Dieu, mais sans composition; car ce bien qu'Il se veut n'est autre que Lui-même, étant Lui-même, par son essence, la bonté, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 6, art. 3). — Quand on aime quelque autre que soi, on lui veut du bien. Et ainsi on le traite comme s'il était nous, lui rapportant ce bien comme à nous-mêmes ». On tient cet autre comme un autre soi-même. On se retrouve en lui. On l'identifie, en quelque sorte, à soi. « Et pour autant, l'amour sera dit *une force qui resserre* ou qui rapproche; car on s'approprie cet autre, on se l'aggrège (suivant le mot intraduisible de saint Thomas, *aggregat sibi*), le tenant pour un autre nous-même, traitant avec lui comme avec nous-mêmes, *habens se ad eum sicut ad seipsum*. A ce titre, l'amour divin est aussi une force qui resserre, sans que pourtant rien entre en composition avec Dieu en tant qu'Il veut à d'autres certains biens. » Que ne pourrait-on pas tirer de ces admirables remarques de saint Thomas, et quelle nourriture

suave, en même temps que si forte et si saine, pour nos âmes qu'attire irrésistiblement l'infini.

L'amour est en Dieu; il y est au sens le plus précis, le plus formel, le plus excellent; et il y est parce que Dieu est un être voulant. Dès là que Dieu est un être voulant, il faut de toute nécessité qu'Il soit un être aimant; car l'amour est le premier, le plus fondamental des actes de la volonté. Qui dit un être voulant dit nécessairement un être aimant, incluant tout ce que ce terme a d'affectueux et de délicat, de doux, de suave et de fort. — Après la question de l'existence et de la nature de l'amour en Dieu, nous devons examiner celle de son extension. A quoi s'étend l'amour de Dieu? Est-il limité ou devons-nous dire qu'il s'étend à tout?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si Dieu aime toutes choses?

Quatre objections veulent prouver que Dieu n'aime pas toutes choses. — La première s'appuie sur une parole de saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* où il est dit que « l'amour fait sortir de soi celui qui aime et le transporte en quelque sorte dans l'objet aimé. Or, impossible de supposer que Dieu sorte de Lui-même et passe en un autre. Donc, impossible de dire que Dieu aime quoi que ce soit en dehors de Lui ». — La seconde objection part de ce fait que « l'amour de Dieu est éternel. Or, ce qui n'est pas Dieu n'est éternel qu'autant qu'il est en Dieu. Donc Dieu ne peut l'aimer qu'en Lui-même. Mais selon qu'une chose est en Dieu, cette chose n'est pas autre que Lui. Donc, Dieu ne peut rien aimer que Lui-même ». — La troisième objection dit qu'au moins les créatures irraisonnables doivent être placées hors de tout amour quand il s'agit de Dieu. C'est qu'en effet « il y a un double amour : l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié. On ne peut pas dire que Dieu aime les créa-

tures irraisonnables d'un amour de concupiscence, car Il ne manque de rien en dehors de Lui ; ni non plus d'un amour d'amitié, car cet amour ne va pas aux choses irraisonnables, ainsi qu'on le voit par Aristote, au 8me livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 3; XI, n. 6 ; — de S. Th., leç. 2, 11). Donc, au moins pour ces créatures, Dieu ne les aime pas ». — La quatrième objection essaie d'exclure les pécheurs de l'amour de Dieu. Elle argue d'une parole du psaume (5, v. 7) où il est dit : « *Tu hais tous les artisans d'iniquité.* Puis donc qu'on ne peut en même temps haïr et aimer une même chose, il s'ensuit que Dieu n'aime pas tout. »

L'argument *sed contra* est un très beau texte du livre de la *Sagesse*, chapitre XI (v. 25) où il est dit par l'auteur s'adressant à Dieu : *Vous aimez toutes les choses qui sont et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait.* — Le P. Janssens observe que ce texte ne pouvait être mieux choisi ; car il donne tout ensemble l'extension de l'amour qui est en Dieu et la raison formelle de cette extension.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « Dieu aime tout ce qui existe »; et il le prouve par ce raisonnement-ci : « Tout ce qui existe, en tant qu'il est, est bon ; l'être de chaque chose, en effet, est un certain bien ; et il en est de même de chacune de ses perfections. Or, nous avons montré (q. 11, art. 4) que c'était le vouloir divin qui était cause de tout. Il suit de là que toute chose a l'être et le bien, dans la mesure où elle tombe sous le vouloir divin. Dieu veut donc un certain bien à tout ce qui est. Et puisque aimer n'est précisément rien autre que vouloir du bien à quelque chose ou à quelqu'un, il s'ensuit que Dieu aime tout ce qui est. — Non pas toutefois, se hâte d'ajouter saint Thomas, que Dieu aime de la même manière que nous. Notre volonté, en effet, n'est pas cause du bien qui se trouve dans les objets ; c'est ce bien, au contraire, qui est cause que notre volonté veut : elle est mue par lui comme par son objet. Et voilà pourquoi notre amour, par lequel nous voulons du bien à quelqu'un, n'est pas cause du bien qui se trouve en ce quelqu'un ; mais, au contraire, la bonté vraie ou putative de ce quelqu'un est ce qui provoque notre amour, par lequel nous voulons que le bien qu'il a lui soit conservé et que d'autres biens qu'il n'a pas

lui arrivent ; et » sous l'influx de cet amour, « nous travaillons à ce qu'il en soit ainsi ». L'amour de Dieu ne procède pas de la sorte. Il ne suppose pas le bien dans l'objet aimé. Il l'apporte avec lui et c'est lui qui le donne. « L'amour de Dieu verse et crée la bonté dans les choses. » — Retenons cette doctrine de saint Thomas. Nous la retrouverons plus tard, notamment dans le traité de la grâce (cf. 1ª 2ªᵉ, q. 110, art. 1), et elle nous aidera à nous faire quelque idée des merveilles du monde surnaturel en nous.

L'*ad primum* explique le mot qui faisait difficulté, à savoir que « l'amour transfère hors de soi celui qui aime, — en ce sens que celui qui aime veut le bien de celui qu'il aime, et travaille par ses soins à le lui procurer, comme il ferait pour lui-même. Aussi bien, saint Denys dit au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 10) : *La vérité doit nous enhardir à déclarer que Dieu, cause universelle, par l'abondance de sa bonté aimante, sort de Lui et par sa Providence atteint tout ce qui est* ».

L'*ad secundum* est précieux. « Sans doute, les créatures ne sont pas depuis l'éternité, si ce n'est en Dieu. Mais cela suffit pour que Dieu ait pu les aimer de toute éternité ; comme aussi Il les a connues de toute éternité et selon l'être propre qu'elles ont en elles-mêmes, par le fait qu'elles sont en Lui de toute éternité. C'est ainsi que nous-mêmes pouvons connaître les choses qui sont en dehors de nous et en elles-mêmes, par la similitude que nous en portons au dedans de nous. »

L'*ad tertium* est fort intéressant. Saint Thomas y indique brièvement les raisons pour lesquelles on ne peut pas aimer les créatures irraisonnables d'un amour d'amitié. C'est que « l'amour d'amitié suppose qu'on est payé de retour dans son amour, et qu'entre l'ami et nous il y a » communauté d'opérations intellectuelles, « communauté de vie, et qu'enfin l'ami est susceptible de bonheur et de malheur ; toutes choses qui appartiennent en propre aux créatures raisonnables. Aussi bien n'est-ce qu'entre elles que l'amitié est possible, comme c'est à elles seules que la bienveillance s'adresse. Les créatures irraisonnables ne peuvent pas s'élever jusqu'à aimer Dieu, ni jusqu'à participer à la vie intellectuelle et bienheureuse dont Dieu vit. C'est pour cela que

Dieu, à proprement parler, n'aime pas les créatures irraisonnables d'un amour d'amitié. On doit plutôt dire qu'Il les aime d'un amour quasi de concupiscence, en tant qu'Il les ordonne aux créatures raisonnables et aussi à Lui-même ; non comme s'Il en avait besoin, mais en vue de sa bonté et de notre utilité. Nous pouvons, en effet, désirer ou convoiter une chose et pour nous et pour les autres ».

L'*ad quartum* fait remarquer que « rien n'empêche qu'une même chose soit un objet d'amour sous un certain aspect, et sous un autre un objet de haine. Lors donc qu'il s'agit des pécheurs, Dieu sera dit les aimer, en tant qu'ils ont telle nature ; à ce titre, en effet, ils sont, et ils ont Dieu pour auteur. Mais en tant que pécheurs, ils ne sont pas, ils manquent à leur être ; et cela n'est pas en eux l'œuvre de Dieu. Aussi bien, de ce chef, ils sont pour lui un objet de haine ».

Dieu aime; et Il aime tout ce qui est. — Aime-t-Il tout ce qni est, au même degré; ou bien, y a-t-il des préférences dans son amour; et s'il y a des préférences, sur quoi ou sur qui portent-elles? Ces deux questions vont faire l'objet des deux articles suivants.

Et d'abord, la première.

Article III.

Si Dieu aime également toutes choses?

Trois objections tendent à prouver qu'il n'y a pas de degrés dans l'amour divin relativement aux choses qui sont. — La première s'appuie sur une parole de l'Écriture où « il est dit au livre de *la Sagesse*, chap. VI (v. 8) : *Dieu prend de tous un égal soin*. Or, la providence de Dieu à l'égard des choses se tire de l'amour dont Il les aime. Donc, il aime tout d'un égal amour ». — La seconde objection rappelle que « l'amour de Dieu est son essence. Or, l'essence de Dieu n'admet pas de plus et de moins. Donc, pas davantage son amour. Il n'y a donc pas

certains êtres qu'Il aime plus que d'autres ». — La troisième objection dit que « si l'amour de Dieu s'étend aux choses créées, pareillement aussi sa science et sa volonté. Or, nous ne disons pas que Dieu sache ou veuille certaines choses plus que les autres. Donc, il n'est rien qu'Il aime d'un amour de préférence ».

L'argument *sed contra* est un superbe texte de saint Augustin dans son commentaire sur saint Jean (tr. 110) : *Dieu,* explique le grand évêque d'Hippone, *aime tout ce qu'Il a fait; mais parmi tout ce qu'Il a fait, Il aime davantage ses créatures raisonnables: et, parmi ces dernières, plus encore celles qui sont les membres de son Fils unique; mais beaucoup plus encore son Fils unique Lui-même.*

Au corps de l'article, saint Thomas apporte une distinction lumineuse qui tranche net la question posée, assez délicate. « Aimer une chose, rappelle-t-il, c'est lui vouloir du bien. Il se pourra donc d'une double manière qu'une chose soit plus ou moins aimée que d'autres. D'abord, du côté de l'acte même de la volonté qui est plus ou moins intense. Et de ce chef, Dieu n'aime pas plus une chose qu'une autre; car Il aime toutes choses d'un seul acte de sa volonté souverainement simple et qui ne varie jamais. La seconde manière » dont une chose peut être aimée davantage, « se tire du côté du bien même que l'on veut à ce que l'on aime. A ce titre, nous seront dits aimer davantage celui à qui nous voudrons un plus grand bien, quoique l'intensité de notre vouloir soit la même. Et de cette manière, il est nécessaire de dire que Dieu aime certaines choses plus que d'autres. Dès là, en effet, que c'est l'amour de Dieu qui cause ce qu'il y a de bon dans les choses, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), aucune créature ne serait meilleure que les autres », toutes auraient un égal degré de bonté, « si Dieu ne voulait à l'une un plus grand bien qu'à d'autres ».

L'*ad primum* répond, dans le sens du corps de l'article, que sans doute « Dieu est dit pourvoir à toutes choses avec un égal soin, non pas qu'Il distribue à toutes, par les soins de sa Providence, un égal bien, mais parce qu'Il administre tout avec une égale sagesse et une égale bonté »; ou aussi une égale impartia-

lité, car dans le texte du livre de *la Sagesse*, il s'agissait d'établir que Dieu ne fait point acception des personnes et qu'il n'y a pas de différence, devant Lui, entre les grands et les petits, les puissants et les faibles.

L'*ad secundum* répond de même, et fait observer que « l'objection porte sur l'intensité de l'amour du côté de la volonté et de son acte qui est l'essence divine. Mais le bien que Dieu veut à la créature n'est pas l'essence divine, et par suite rien n'empêche qu'il soit susceptible de plus et de moins ».

L'*ad tertium* dit que « le savoir et le vouloir ne signifient que l'acte » de l'intelligence et de la volonté; « ils n'incluent pas dans leur signification certains objets qui permettent de dire, en raison de leur diversité, que Dieu sait ou veut plus ou moins; ce qui arrive précisément au sujet de l'amour, ainsi qu'il a été marqué » (au corps de l'article). Nous avons distingué, en effet, dans l'amour, l'acte de la volonté et le bien que cet acte cause. Or, c'est du côté du bien causé et en raison de sa diversité, que nous parlons de plus ou moins d'amour.

A prendre le mot *aimer* dans le sens du bien qu'on veut à quelque chose ou à quelqu'un, Dieu n'aime pas également toutes choses; il y a des degrés dans son amour. — Ceci posé, sur qui ou sur quoi porteront ses préférences; sera-ce toujours sur ce qu'il y a de meilleur?

Telle est la question qu'il nous faut maintenant examiner?

Article IV.

Si Dieu toujours aime d'un plus grand amour ce qui est meilleur?

Cet article est un des plus instructifs de la *Somme théologique*. Il touche aux questions les plus vitales du monde divin et du monde de la Rédemption. Or, c'est précisément par les objections et leurs réponses, qu'il y touche. De là leur importance. On peut dire même qu'ici elles sont le tout de l'article. Nous en

avons cinq. — La première est tirée d'un texte de l'Épître *aux Romains*, chap. VIII (v. 32), où il est dit que « *Dieu n'a pas épargné son propre Fils et qu'Il l'a livré pour nous tous.* D'où il semble que Dieu a plus aimé le genre humain que le Christ. Or, il est manifeste que le Christ l'emporte en excellence sur le genre humain tout entier, puisqu'Il est Dieu et homme. Donc Dieu n'aime pas, toujours, plus ce qu'il y a de meilleur ». — La seconde objection observe que « l'ange est meilleur que l'homme; d'où il est dit, au sujet de ce dernier, dans le psaume VIII (v. 6) : *Vous l'avez fait, de peu, inférieur aux anges.* Or, Dieu a plus aimé l'homme que l'ange; il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Hébreux*, chap. II (v. 16) : *Il n'a pas pris des anges, mais la postérité d'Abraham.* Donc Dieu n'aime pas toujours d'un plus grand amour ce qu'il y a de meilleur ». — La troisième objection fait une comparaison entre saint Pierre et saint Jean. « Pierre était meilleur que Jean; aussi bien Notre-Seigneur, sachant que c'était vrai, interrogea Pierre en disant : *Simon, m'aimes-tu plus que ceux-ci?* (Jean, ch. XXI, v. 15). Et cependant le Christ aima plus Jean que Pierre. Selon que le dit, en effet, saint Augustin, au sujet de ce verset de saint Jean : *Il vit ce disciple que Jésus aimait* (ch. XXI, v. 20) : *Par ce signe même, Jean était distingué des autres disciples: non pas qu'Il n'aimât que lui, mais Il l'aimait plus que les autres.* Donc Dieu n'aime pas toujours d'un plus grand amour ce qui est meilleur. » — La quatrième objection compare le juste au pécheur repentant. « Le juste est meilleur, puisque la pénitence est *une seconde planche après le naufrage*, selon saint Jérôme (*Comm. sur Isaïe*, ch. III, v. 9). Or, Dieu aime plus le pécheur repentant que le juste; Il en éprouve, en effet, plus de joie, selon que nous le voyons en saint Luc, ch. XV (v. 7) : *Je vous le dis : il y aura plus de joie dans le ciel sur un pécheur qui fait pénitence, que sur quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence.* Donc Dieu n'aime pas toujours davantage ce qu'il y a de meilleur. » — La cinquième objection oppose le juste qui doit tomber et se damner, au pécheur prédestiné qui doit être sauvé. « Le juste est meilleur; et cependant Dieu veut au pécheur un plus grand bien, puisqu'en fait Il lui veut la vie éternelle. Donc Dieu

n'aime pas toujours d'un plus grand amour ce qu'il y a de meilleur. »

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce double principe, qu'« un être est d'autant meilleur qu'il est plus semblable à Dieu », et que « tout être aime son semblable, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, chap. XIII (v. 19) : *Toute créature vivante aime son semblable*. Donc ce qui est meilleur doit être plus aimé de Dieu ».

Le corps de l'article est très court mais péremptoire. Il se réfère à ce qui a été dit à l'article précédent; et il en conclut qu'« il est nécessaire d'affirmer que Dieu aime davantage ce qui est meilleur. Nous avons dit, en effet, que pour Dieu aimer davantage quelque chose ou quelqu'un, c'était lui vouloir un plus grand bien. Or, vouloir, pour Dieu, c'est causer. Donc, c'est précisément pour ce motif qu'un être est meilleur, parce que Dieu lui veut un plus grand bien. Et par suite Il aime davantage ce qui est meilleur ». Cela est, en effet, meilleur que Dieu aime davantage; et il y a corrélation adéquate, corrélation d'effet à cause, entre le fait d'être meilleur et le fait d'être aimé par Dieu davantage.

Quelle superbe réponse que l'*ad primum!* « Assurément, dit saint Thomas, Dieu aime le Christ au-dessus du genre humain tout entier, et non seulement au-dessus de tout le genre humain, mais encore au-dessus de toutes les créatures prises dans leur ensemble. Il lui a, en effet, voulu un plus grand bien, puisqu'*Il lui a donné un Nom qui est au-dessus de tout nom* (*Philippiens*, ch. II, v. 9), au point de le faire vrai Dieu, *ut verus Deus esset*. Et cette excellence n'a été diminuée en quoi que ce soit, par ce fait que Dieu l'a livré à la mort pour le salut du genre humain; bien au contraire, Il en est sorti vainqueur plein de gloire. » La mort n'a été pour lui que l'occasion d'une nouvelle gloire, « selon cette parole d'Isaïe (ch. IX, v. 6) : *L'empire a été posé sur ses épaules* ». Ce qu'Il n'aurait eu que par droit de naissance, Il l'aura désormais par droit de conquête. — Nous voyons par cette réponse combien sont dans l'erreur ceux qui estiment que Dieu les oublie ou les abandonne ou ne *les aime pas*, parce qu'Il permet que la tribulation les éprouve. C'est au contraire, si nous

savions le comprendre, la marque suprême de l'amour de Dieu envers nous, comme ce l'a été de son amour pour le Christ, son divin Fils.

L'*ad secundum* est plus délicieux encore, si possible. Saint Thomas y distingue la nature humaine dans le Christ et la nature humaine en chacun de nous. « S'il s'agit de la nature humaine que le Verbe de Dieu s'est unie dans la Personne du Christ, nous devons dire que Dieu l'a plus aimée que tous les anges pris ensemble, ainsi que nous venons de le rappeler; et elle l'emporte sur eux en excellence, surtout en raison de l'union » hypostatique. « Mais s'il s'agit de la nature humaine prise communément » et telle qu'elle se trouve en nous tous, il faut encore distinguer; car, ou bien il s'agit de cette nature, « par rapport à la grâce et à la gloire », ou bien de cette nature prise en elle-même et dans sa condition naturelle. Dans le premier cas, on ne peut pas dire que, de soi, elle soit inférieure ou supérieure aux anges, puisque par rapport à la grâce et à la gloire, la nature humaine et la nature angélique sont absolument sur le même pied; « il y a égalité, *la mesure étant la même pour l'ange et pour l'homme*, ainsi qu'il est dit au livre de l'Apocalypse, chap. XXI (v. 17); avec ceci toutefois qu'en fait certains hommes seront supérieurs à certains anges et certains anges à certains hommes dans le ciel ». Que si nous considérons « l'homme » pris en lui-même et « selon la condition de sa nature », il est inférieur à l'ange; « l'ange est meilleur que l'homme. Et si Dieu a choisi de préférence, pour se l'unir, la nature humaine, ce n'est pas qu'Il l'aimât davantage, absolument parlant; c'est qu'elle était davantage dans le besoin »; — un peu, ajoute divinement saint Thomas, « comme ferait un bon père de famille qui donnerait à son serviteur malade quelque chose de plus précieux qu'à son fils qui se porte bien ».

L'*ad tertium* fait observer que « cette difficulté au sujet de Pierre et de Jean se peut résoudre de bien des manières ». Saint Thomas en cite quatre, et toutes plus intéressantes les unes que les autres. — La première est de saint Augustin. « Saint Augustin voit en cela un symbole. Il dit (à l'endroit cité dans l'objection, *Comm. sur l'Évang. de saint Jean*, traité 124,

au sujet du chap. XXI, v. 20) que la vie active, signifiée par Pierre, aime Dieu plus que ne le fait la vie contemplative, signifiée par Jean, en ce sens qu'elle sent plus vivement les angoisses de la vie présente et désire avec plus d'ardeur en être délivrée pour aller à Dieu. Mais Dieu aime davantage la vie contemplative, puisqu'Il doit la conserver plus que la vie active; elle ne finit pas, en effet, avec la vie du corps, comme cette dernière. » — La seconde solution consiste à dire, comme « certains disent, que Pierre a plus aimé le Christ dans ses membres, et voilà pourquoi le Christ lui confia son Église; Jean aurait plus aimé le Christ en Lui-même, et c'est en raison de cela qu'il aurait eu la garde de Marie la Mère de Jésus ». — La troisième solution dit « qu'on ne peut déterminer quel est celui des deux qui a le plus aimé le Christ de l'amour de charité, et pareillement celui que Dieu a le plus aimé par rapport à la plus grande gloire de la vie éternelle. Si Pierre est dit avoir plus aimé, c'est en raison d'un empressement et d'une ferveur plus grands. Quant à Jean, il est dit avoir été plus aimé, en raison de certains témoignages de faveur ou d'intimité plus grande que le Christ lui donnait à cause de sa jeunesse et de sa pureté ». Cette raison est bien belle et parfaitement en harmonie avec les textes de l'Écriture. — Une quatrième solution consiste à dire « que le Christ a plus aimé Pierre, lui faisant un don plus excellent de charité; et Jean, lui faisant un plus grand don d'intelligence. D'où saint Pierre eût été purement et simplement meilleur et plus aimé, tandis que Jean ne l'aurait été qu'à un certain titre ». — Évidemment, cette dernière solution ne plaît pas à saint Thomas; et c'est probablement cet excès où a conduit la question de préséance entre les deux apôtres, qui a provoqué la réflexion par laquelle saint Thomas termine; à savoir qu'il y a quelque chose de déplacé en ces sortes de comparaisons, et qu'il ne nous appartient pas de nous prononcer là-dessus. « Il semble présomptueux de vouloir trancher ces questions, *præsumptuosum videtur hoc dijudicare*, parce que, selon le mot des *Proverbes*, chap. XVI (v. 2), *celui qui pèse les esprits, c'est le Seigneur*, et non un autre. »

L'*ad quartum* explique dans son vrai sens la comparaison donnée par l'objection au sujet du juste et du pécheur repen-

tant. « Le juste qui n'a jamais péché et le pécheur qui fait pénitence peuvent alterner au point de vue de l'excellence; tantôt c'est l'un et tantôt c'est l'autre qui l'emporte. Car, soit qu'il s'agisse du juste, soit qu'il s'agisse du pécheur repentant, celui-là sera le meilleur qui aura un degré supérieur de grâce. A supposer cependant toutes choses égales d'ailleurs, c'est l'innocence qui l'emporte et qui est la plus aimée. — Que si pourtant Dieu est dit éprouver plus de joie au sujet du pécheur qui se repent, c'est que, d'ordinaire, le pécheur qui se relève est plus prudent, plus humble et plus fervent. C'est l'exemple qu'apporte saint Grégoire, au même endroit (Homélie 34 sur l'Évangile), du *chef d'armée qui préférera, au moment de l'action, un soldat qui, après avoir fui, revient et presse vaillamment l'ennemi, à celui qui n'a jamais fui, mais qui jamais non plus n'a combattu avec vigueur.* — On peut dire encore qu'un égal don de grâce sera plus grand par rapport au pécheur ayant mérité la peine, que par rapport au juste qui ne l'a point méritée; c'est ainsi, observe saint Thomas, que cent marcks d'argent constituent un plus grand bienfait, si on les donne à un mendiant, que si on les offre à un roi. »

L'*ad quintum* précise le moment d'après lequel nous devons juger si Dieu aime tel être plus que tel autre, ou inversement. « Dès là que la volonté de Dieu est cause de la bonté des choses, le moment d'apprécier la bonté de celui qui est aimé de Dieu, est le moment où il doit recevoir de la bonté divine tel ou tel bien. » Si donc nous considérons le pécheur prédestiné au moment où il est encore pécheur, et que nous le comparions avec le juste non prédestiné, au moment où ce dernier est en état de grâce, il est évident que le juste est meilleur; mais d'une façon pure et simple, et par rapport au moment où le pécheur prédestiné aura la gloire, il est certain que ce pécheur prédestiné est infiniment préférable au juste qui n'est pas prédestiné et qui, par conséquent, ne sera pas sauvé. « Par rapport au temps où le pécheur prédestiné doit recevoir de la volonté divine un plus grand bien, il est préférable » au juste; « bien que par rapport à d'autres moments il soit moins bon, car même il est certain temps où il n'est ni bon ni mauvais ».

Et, par exemple, comme l'observe Cajétan expliquant cette dernière phrase, tant qu'il n'a pas l'usage de raison et qu'il est incapable d'un acte moral; ou encore, et d'une façon absolue, durant le temps qui précède son existence.

Nous venons de voir qu'en Dieu sont tous les actes de la faculté appétitive qui n'entraînent pas avec eux une modification organique ou une certaine imperfection dans le sujet qui les produit. Ces actes se peuvent ramener à l'amour, à la haine et à la joie. Et encore, s'il s'agit de la haine, ne porte-t-elle que sur des choses étrangères à Dieu; car Dieu étant le souverain Bien inaltérablement possédé, il n'y a place, comme affections, quand il s'agit de Lui, que pour l'amour et pour la joie. Pour ce qui n'est pas Lui, Dieu peut le haïr, non pas en raison du bien qui s'y trouve et que Lui-même y cause, mais en raison du mal, surtout du mal moral qui n'est autre que le péché. Voilà donc quels sont les actes de la faculté appétitive, qui, au sens propre et formel, peuvent être en Dieu. — Mais les actes, chez nous, ont coutume de ne procéder de telle ou telle faculté qu'en passant au travers de certains *habitus* dont parfois, du reste, ils gardent le nom. C'est ainsi que nous avons, pour la volonté, les *habitus* de justice, de libéralité, de miséricorde, et le reste. Pouvons-nous, quand il s'agit de Dieu, parler de justice et de miséricorde et lui attribuer les actes qui y correspondent?

Tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXI.

DE LA JUSTICE ET DE LA MISÉRICORDE DE DIEU.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si en Dieu il y a la justice?
2° Si sa justice peut être appelée vérité?
3° Si en Dieu il y a la miséricorde?
4° Si en toute œuvre de Dieu se trouvent la justice et la miséricorde?

Les deux premiers de ces quatre articles traitent de la justice; le troisième, de la miséricorde; le quatrième, des rapports de la miséricorde et de la justice en toute œuvre de Dieu. — En ce qui est de la justice, saint Thomas l'examine d'abord sous son nom le plus ordinaire, qui est celui de « justice », et puis sous un autre nom qui lui est fréquemment donné dans les Écritures, à savoir : le nom de « vérité ». — Saint Thomas se demande donc, d'abord, si la justice, sous son nom ordinaire, peut convenir à Dieu.

C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si en Dieu il y a la justice?

Quatre objections tendent à prouver que la justice n'est pas en Dieu. — La première s'appuie sur ce que la justice semble ne pouvoir pas être sans la tempérance : « la justice », en effet, est une des quatre vertus cardinales, qui « se contredivise avec la tempérance. Or, la tempérance n'est pas en Dieu. Donc la justice n'y est pas non plus ». — La se-

conde objection est une parole de « saint Paul aux Éphésiens, chap. I (v. 11) » où il est « dit que *Dieu opère toutes choses selon le conseil de sa volonté*. Or, quiconque fait toutes choses au gré de sa volonté, n'est pas tenu dans son action par les règles de la justice. Donc la justice ne doit pas être attribuée à Dieu ». — La troisième objection s'appuie sur la définition même de « l'acte de justice », qui « consiste à rendre ce qui est dû. Puis donc que Dieu n'est débiteur envers personne, il s'ensuit que la justice ne peut lui convenir ». — Enfin, une dernière objection dit que la justice ne peut pas être en Dieu, parce que « tout ce qui est en Dieu est son essence même. Or, cela ne peut convenir à la justice; car Boèce dit au livre *des Semaines* (de S. Th., leç. 4) que *le bien regarde l'essence, tandis que le juste regarde l'acte*. Donc, la justice ne convient pas à Dieu.

L'argument *sed contra* apporte une parole du psaume x (v. 8), déclarant que *le Seigneur est juste et qu'Il aime la justice*.

Au corps de l'article, avant de répondre à la question posée, ou plutôt pour y répondre, saint Thomas commence par nous avertir qu'« il y a une double sorte de justice. La première est celle qui consiste à donner et à accepter de part et d'autre : comme, par exemple, dans les ventes et les achats et en toutes autres communications ou commutations de cette nature. Cette sorte de justice est appelée par Aristote, au 5e livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. I; — de S. Th., leç. 6), *justice commutative*, parce qu'elle règle les commutations ou communications. Une telle justice ne saurait convenir à Dieu; car, suivant le mot de l'Apôtre, *aux Romains*, ch. XI (v. 35) : *qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour?* — Mais il est une autre espèce de justice, et qui consiste dans le fait de distribuer. On l'appelle *justice distributive*. C'est par elle que le prince ou l'intendant donne à chacun selon sa dignité. De même donc que l'ordre qui règne dans une famille ou dans toute multitude gouvernée, prouve que cette justice est en celui qui gouverne, de même l'ordre de l'univers qui nous apparaît non pas seulement dans les choses de la nature, mais aussi dans les choses qui

relèvent de la volonté, prouve que Dieu est juste. C'est ce qu'exprimait saint Denys, quand il disait, au chap. VIII des *Noms divins* (de S. Th., leç. 4), que *c'est en cela qu'il faut voir la véritable justice de Dieu, qu'Il donne à tous ce qui leur convient selon la dignité de chacun des êtres qui existent, conservant la nature de chaque être à sa place et avec sa vertu* ». — N'est-ce pas là, en effet, la raison vraie de justice en Dieu, selon que le vulgaire lui-même l'entend? Aussi bien voyons-nous les hommes du monde, qui sont peu habitués à scruter les desseins de Dieu et la conduite de sa providence dans la marche des événements, se plaindre souvent que Dieu est injuste, parce qu'il leur semble qu'ils n'ont pas ce qui leur convient. Le meilleur moyen d'arrêter ces murmures inconsidérés, c'est d'en appeler aux desseins de Dieu dans la conduite du monde et en particulier dans la conduite des âmes.

L'*ad primum* distingue les vertus morales qui sont subjectées dans l'appétit sensitif et ont pour objet les passions, d'avec les vertus morales qui sont subjectées dans la volonté. « Parmi les vertus morales, il en est qui ont pour objet les passions : c'est ainsi que la tempérance a pour objet la concupiscence; la force, la crainte et l'audace; la mansuétude, la colère. Ces sortes de vertus ne peuvent être attribuées à Dieu, si ce n'est par mode de métaphore. En Dieu, en effet, il n'y a pas de passions, au sens propre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 20, art. 1, *ad 1*um); il n'y a pas non plus d'appétit sensitif, où ces sortes de vertus se trouvent comme dans leur sujet, ainsi qu'Aristote le dit au 3e livre de l'*Éthique* (ch. x, n. 1; — de S. Th., leç. 19). — Il est d'autres vertus morales qui ont pour objet les opérations » extérieures, « telles, par exemple, que les donations et les dépenses, comme la justice, la libéralité et la magnificence; et ces sortes de vertus ne sont pas subjectées dans la partie sensible, mais dans la volonté. Rien donc n'empêchera de mettre en Dieu ces vertus : non pas sans doute en tant qu'elles règlent les actions civiles » ou les rapports des citoyens entre eux, « mais eu égard aux actions qui conviennent à Dieu. Il serait ridicule, en effet, comme le dit Aristote au 10e livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 7; — de S. Th., leç. 12), de louer Dieu en raison de ses vertus politi-

ques » ; c'est-à-dire qu'on ne peut se représenter Dieu ou même les purs esprits se livrant à des actions commerciales ou à des actes de dépenses plus ou moins somptueuses, ainsi que cela se fait parmi les hommes. — Cet *ad primum* de saint Thomas est très important. Il est le complément de l'*ad primum* de la question précédente. Ce dernier précisait quels *actes* de l'appétit peuvent être attribués à Dieu ; celui que nous venons de voir précise les *vertus*.

L'*ad secundum* est aussi très important. Il nous explique comment Dieu est à Lui-même sa propre loi. L'objection disait que Dieu fait tout ce qu'Il veut et qu'Il n'agit qu'au gré de sa volonté. Rien n'est plus vrai. Mais, observe l'*ad secundum*, « parce que l'objet de la volonté n'est autre que le bien perçu par l'intelligence, Dieu ne peut vouloir que ce que la raison de sa sagesse lui montre. Or cette raison de sa sagesse est comme une loi » ou une règle « de justice qui rend droite et juste la volonté divine » toujours conforme à cette loi. « Il s'ensuit que tout ce qu'Il fait d'après sa volonté, est œuvre de justice; comme nous-mêmes faisons œuvre juste toutes les fois que nous agissons conformément à la loi. La seule différence est que nous nous agissons d'après la loi d'un supérieur, tandis que Dieu est à Lui-même sa loi. » Nous voyons par là quelle est la souveraine indépendance de Dieu, non seulement au point de vue physique ou métaphysique, mais même au point de vue moral. Il ne dépend jamais ni en rien que de Lui-même.

L'*ad tertium* explique admirablement comment nous pouvons dire que Dieu rend à chaque être ce qui lui est dû, sans que nous puissions dire que Dieu doive quelque chose à qui que ce soit autre que Lui ; c'est uniquement parce qu'Il se doit à Lui-même d'accomplir en chaque être ce que sa sagesse a marqué. « A chaque être, dit saint Thomas, est dû ce qui est à lui. Or, on dit qu'une chose est à quelqu'un, quand elle est ordonnée à lui. C'est ainsi que l'esclave est à son maître ; mais l'inverse n'est pas vrai : le maître n'est pas à l'esclave, car on appelle libre ce qui est cause de lui-même. Le mot *dette* implique donc un certain ordre qui fait qu'une chose est exigée ou rendue nécessaire par ce à quoi elle est ordonnée » ; elle n'est plus libre, elle

ne peut plus disposer d'elle-même, elle est enchaînée, rivée à quelque autre chose qui n'est pas elle. — Ceci posé, il faut savoir que « nous devons prendre garde dans les choses à une double sorte d'ordre. Il est un ordre qui consiste en ce que quelque chose de créé est ordonné à une autre chose qui est aussi créée; c'est ainsi que les parties sont ordonnées au tout, les accidents aux substances, et toute chose à sa fin. Mais il est un autre ordre qui fait que toutes les choses créées sont ordonnées à Dieu. Nous pourrons donc trouver une double raison de dette par rapport à l'opération divine : en ce sens que quelque chose est dû à Dieu, et en ce sens que quelque chose est dû à la créature. Or, qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre dette, nous devons dire que Dieu les rend. Ce qui est dû à Dieu, en effet, c'est que s'accomplisse dans les choses ce qu'ont déterminé sa sagesse et sa volonté, et ce qui manifeste sa bonté. Et, sous ce rapport, la justice de Dieu se mesure à ce qui Lui convient; auquel titre Il se rend à Lui-même ce qui Lui est dû. Ce qui est dû à la créature, c'est qu'elle ait tout ce qui est ordonné à elle; par exemple, que l'homme ait des mains et que tous les autres animaux le servent[1]. A ce titre encore, Dieu fait œuvre de justice quand Il donne à chaque être ce qui lui est dû selon que l'exige sa nature et sa condition. Mais, observe saint Thomas, ce second ordre dépend du premier; car ce qui est dû à chaque être, c'est cela même qui lui est ordonné selon l'ordre de la divine sagesse. Et bien que, de cette manière, Dieu donne à un être ce qui lui est dû, l'on ne peut pas dire cependant qu'Il soit Lui-même débiteur » envers qui que ce soit; « c'est qu'en effet Il n'est pas Lui-même ordonné aux créatures, ce sont bien plutôt les créatures qui sont ordonnées à Lui. De là vient qu'on appelle justice, en Dieu, tantôt ce qui convient à sa bonté, tantôt le fait de rétribuer selon les mérites. L'une et l'autre de ces justices ont été touchées par saint Anselme quand il dit » (dans son *Proslog.*,

1. On remarquera ce qu'il y a d'observation profonde dans cet exemple de saint Thomas. Les évolutionnistes n'ont pas assez pris garde à ce fait que l'homme seul a des mains, et que même les singes les plus perfectionnés ont des pattes. C'est un des signes irréductibles de la supériorité spécifique de l'homme sur tous les animaux.

ch. x), s'adressant à Dieu : « *Si vous punissez les méchants, c'est justice : car vous leur rendez selon leurs mérites. Que si vous leur pardonnez, c'est encore juste, car vous agissez selon les exigences de votre bonté.* »

L'*ad quartum* explique la parole de Boèce. « Il est vrai que la justice a rapport à l'acte; mais il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse pas être l'essence divine; car même ce qui est de l'essence d'une chose peut être principe d'opération. Quant au bien, il n'a pas toujours rapport à l'acte; parce qu'une chose est dite bonne, non seulement en tant qu'elle agit, mais encore selon qu'elle est parfaite en son essence. Aussi bien est-il dit au même endroit », par Boèce, « que le bien se réfère au juste, comme le générique au spécifique »; le juste est une catégorie du bon : c'est le bon se référant à l'acte.

La justice, entendue au sens strict, et appelée de son nom ordinaire, est en Dieu. Dieu est juste, parce qu'Il rend à chaque être ce qui lui est dû. Il se rend d'abord à Lui-même ce qu'exige l'infinie perfection de ses attributs, n'agissant jamais que conformément à sa sagesse et à sa bonté. Il rend aussi à chaque être créé ce qu'exige sa nature ou sa condition, sans que pour cela Il ait à sortir de Lui-même et à se régler sur un autre que sur Lui, car même alors sa volonté ne fait qu'exécuter ou réaliser dans les choses ce qui a été déterminé par son infinie sagesse. — Après avoir montré que la justice ainsi entendue se trouve en Dieu, saint Thomas se demande si cette justice, en Dieu, est vérité. S'il pose cette question, c'est en raison de plusieurs passages scripturaires où le mot *vérité* semble synonyme du mot *justice*. Et nous verrons qu'il a su en tirer occasion pour nous donner une doctrine que le P. Janssens se plaît à appeler « très haute » et très profonde.

Article II.

Si la justice de Dieu est vérité?

Deux objections tendent à prouver que la justice de Dieu n'est pas vérité. — La première argue de ce que « la justice est dans la volonté; elle est, en effet, *la rectitude de la volonté*, comme dit saint Anselme (*Dialogue de la vérité*, ch. XIII). Or, la vérité est dans l'intelligence, au témoignage d'Aristote dans le 6e livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; — Did., liv. 5, ch. IV, n. 1), et dans le 6e livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 3; — de S. Th., leç. 2). Donc, la justice n'appartient pas à la vérité ». — La seconde objection en appelle encore à Aristote qui fait de la vérité, au 4e livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 7 — de S. Th., leç. 15), « une vertu distincte de la justice. Donc, la vérité n'appartient pas à la raison de justice ».

Comme argument *sed contra*, nous avons un passage fameux du psaume LXXXIV (v. 11) où il est dit que *la miséricorde et la vérité se sont rencontrées;* passage où le mot vérité est certainement synonyme de justice. On pourrait apporter bien d'autres textes de la sainte Écriture où ces deux mots sont également pris l'un pour l'autre.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle la nature de la vérité telle que nous l'avons exposée plus haut (à la question 16). « La vérité, précise-t-il à nouveau, consiste dans l'adéquation de l'intelligence et de la chose » perçue par elle; avec cette condition, que « l'intelligence qui est cause de la chose se réfère à elle comme sa règle et sa mesure, tandis que c'est l'inverse pour l'intelligence qui tire des choses la connaissance qu'elle en a. Lors donc que les choses sont la mesure et la règle de l'intelligence, la vérité consistera en ce que l'intelligence se conforme adéquatement à la chose; et c'est ce qui arrive pour nous : nos opinions et nos paroles sont vraies ou fausses selon que la chose est ou n'est pas. Il en sera tout autrement quand l'intelligence est la mesure et la règle des choses. La vérité consistera alors en

ce que les choses seront conformes à l'intelligence; c'est ainsi que l'artiste est dit faire une œuvre vraie quand cette œuvre est conforme à l'idée que lui en a tracée son art. Or, ce qu'est l'œuvre d'art par rapport aux règles de l'art, les œuvres justes le sont par rapport à la loi avec laquelle elles concordent. Lors donc qu'il s'agit de la justice de Dieu constituant dans les choses l'ordre conforme à la raison de sa sagesse qui est sa loi, nous pourrons très légitimement l'appeler vérité. Et c'est ainsi que même parmi nous nous parlons de la verité de la justice ». Il est donc vrai que la justice, en Dieu, est vérité.

L'*ad primum* fait observer que dans la justice nous pouvons considérer deux choses : et la loi qui règle; et le commandement qui règle les œuvres d'après la loi. Considérée « quant à la loi qui règle, la justice est dans la raison ou dans l'intelligence. C'est quant au commandement qui règle les œuvres conformément à la loi, que la justice est dans la volonté ». L'objection ne considérait que l'exécution de la chose juste par le juste commandement de la volonté; elle ne prenait pas garde à la règle qui fait qu'une chose est commandée par la volonté d'une manière juste.

L'*ad secundum* distingue la vérité dont nous parlons d'avec cette autre vérité qui est partie potentielle de la justice et qu'on pourrait appeler la véracité. Cette dernière, qui est celle dont parle Aristote dans le passage que cite l'objection, « est une certaine vertu qui fait qu'on se montre en paroles et en actes tel qu'on est en réalité. Elle est donc constituée par la conformité du signe et de la chose signifiée, et non par la conformité de l'effet à la cause et à la règle, ainsi qu'il a été dit de la vérité de la justice ».

La justice, en Dieu, est vérité. Rien n'est vrai, en effet, qu'autant qu'il se conforme dans son être à la raison des choses qui est en Dieu. Et parce que la raison de justice, en Dieu, consiste en ce que l'action divine exécute adéquatement en chaque être ce que la sagesse divine a marqué, il s'ensuit qu'en Dieu, justice et vérité ne font qu'un. — Après avoir déterminé ce qui a trait à la justice en Dieu, nous devons maintenant examiner ce qui a

trait à la miséricorde et nous demander si la miséricorde aussi est en Dieu.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la miséricorde convient à Dieu?

Ici encore nous n'avons que deux objections. Elles tendent à prouver que la miséricorde ne peut convenir à Dieu. — La première est une citation de saint Jean Damascène (en son livre *de la Foi orthodoxe*, liv. 2, ch. XIV) disant que « la miséricorde est une espèce de tristesse. Or, la tristesse ne saurait être en Dieu. Donc, la miséricorde non plus n'est pas en Lui ». — La seconde objection argue de ce que « la miséricorde est une relaxation de ce que la justice demande. Or, Dieu ne peut rien laisser de ce qui touche à sa justice : saint Paul ne dit-il pas, dans sa 2me Épître *à Timothée*, chapitre II (v. 13) : *Si nous ne croyons pas, Lui demeure fidèle, car Il ne peut se nier Lui-même* ». D'où il suit que, pour Dieu, ce serait se nier Lui-même, de laisser en souffrance les intérêts de sa justice, et de ne pas rendre à chacun comme il lui est dû, que ce soit en mal ou que ce soit en bien. « La glose », en effet (et c'est un texte de saint Jérôme), « dit, au même endroit, que Dieu se nierait Lui-même s'Il ne tenait pas ses paroles » et s'Il ne réalisait pas ses châtiments. « Il semble donc que la miséricorde ne convient pas à Dieu. »

L'argument *sed contra* est la simple parole du psaume CX (v. 4) : *Le Seigneur est miséricordieux et compatissant.* — On pourrait apporter une infinité d'autres textes proclamant l'infinie miséricorde du Seigneur; et chacun des mystères de notre foi, depuis la création, en passant par l'Incarnation et la Rédemption, jusqu'à la glorification des élus, en est un témoignage éblouissant.

Au corps de l'article, saint Thomas, dès le début, pose sa conclusion en ces termes : « La miséricorde convient souverai-

nement à Dieu, en la prenant toutefois du côté de ses effets et non pas du côté de l'affection passionnelle. » Cette conclusion posée, il s'agissait de l'expliquer et de la prouver. C'est ce que fait immédiatement saint Thomas. Et pour cela, il en appelle à une considération délicieuse. Il fait observer que le mot *miséricorde* emporte avec lui l'idée de cœur et de pitié : « être miséricordieux, c'est avoir un *cœur* qui s'apitoie sur les *misères* d'autrui ; c'est éprouver, à la vue des misères d'autrui, le même sentiment de tristesse que nous éprouverions si ces misères étaient les nôtres. D'où résulte cet effet, qui est l'effet propre de la miséricorde, qu'on s'efforce de remédier à cette misère des autres comme on s'efforcerait de remédier à sa misère à soi. Cela donc, qui est s'*attrister* sur la misère d'autrui, ne saurait » en aucune manière « convenir à Dieu ; mais *subvenir* à cette misère, cela convient par excellence à Dieu, en comprenant sous le nom de *misère* toute privation quelle qu'elle soit. Car la privation ne se guérit que par la collation d'un certain bien venant parfaire l'individu ; et tout bien a sa première source en Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 6, art. 4) ». — Là aurait pu finir le corps de l'article, saint Thomas n'ayant plus rien à ajouter pour expliquer et établir qu'en effet la miséricorde convient à Dieu, au sens précisé dans la conclusion. Mais, en finissant et avant de clore cet article, saint Thomas, pour en mieux éclairer la doctrine, établit une comparaison extrêmement intéressante entre les divers attributs qui, en Dieu, ont pour objet la diffusion de ses perfections au dehors. Ces attributs sont la bonté, la justice, la libéralité et la miséricorde. « Il est bon d'observer, à leur sujet, explique saint Thomas, que le fait de départir aux créatures les perfections qui sont en elles, s'il appartient tout à la fois, en Dieu, à la bonté, à la justice, à la libéralité et à la miséricorde, n'appartient pas à ces quatre attributs au même titre, mais à des titres divers. La bonté, en effet, regarde la communication des perfections pour elle-même et d'une façon absolue, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 6, art. 1 et 4). La justice la regarde en tant qu'elle se fait par Dieu proportionnellement » à la nature et aux exigences de chaque être, « ainsi qu'il a été dit (art. 1 de la question présente). La libéralité, en tant que Dieu la fait, non

pour son utilité, mais uniquement en raison de sa bonté. Enfin, la miséricorde, en tant que les perfections octroyées par Dieu aux créatures en excluent la privation et le besoin ». — Il serait difficile de mieux préciser, d'un mot, le caractère propre de chacun de ces adorables attributs par lesquels Dieu se donne et se communique à la créature.

L'*ad primum* exclut l'objection en faisant remarquer qu'elle portait, non sur l'effet de la miséricorde, mais sur « l'affection » ou l'émotion « passionnelle ».

L'*ad secundum* explique comment la miséricorde ne va pas contre la justice, mais plutôt la parachève et la couronne. « Dieu, nous dit saint Thomas, quand Il agit avec miséricorde, ne fait rien contre sa justice; Il accomplit une œuvre qui est au-dessus de la justice. C'est ainsi que si quelqu'un donne, de son propre fonds, à un créancier auquel étaient dus cent deniers, la somme de deux cents deniers, il n'agit pas contre la justice, mais il fait œuvre de libéralité ou de miséricorde. Pareillement, si quelqu'un remet l'offense commise contre lui; car remettre une chose, c'est en quelque façon la donner : aussi bien, l'apôtre saint Paul appelle-t-il la rémission, du nom de donation, dans son Épître *aux Éphésiens*, chap. IV (v. 32) : *Donnez les uns aux autres comme le Christ vous a donné*[1]. On voit par là que la miséricorde ne détruit pas la justice, mais qu'elle est, au contraire, comme la plénitude de la justice »; elle en est une sorte de complément ou de surabondance. « Et voilà pourquoi saint Jacques a pu dire, chap. II (v. 13), que *la miséricorde l'emporte sur le jugement.* » Le sens de cette dernière parole de saint Jacques est qu'on peut se mettre à l'abri des rigueurs de la justice divine en pratiquant la miséricorde. Dieu, en effet, ne saurait être vaincu par l'homme en fait de générosité et de bonté. Si donc l'homme cède de ses droits en pratiquant la miséricorde, Dieu Lui-même compensera sa propre justice et condonnera la peine ou le châtiment qu'on avait justement mérité.

1. C'est la traduction de la *Vulgate*. Le grec porte : *Faites-vous grâce les uns aux autres, comme Dieu vous a fait grâce dans le Christ*. Le sens est le même, car tout don est une grâce.

La miséricorde, si on l'entend du fait de se communiquer au dehors pour subvenir à l'indigence et aux besoins de la créature, ne peut pas ne pas convenir à Dieu. Elle est en Lui à un degré souverain. Bien loin de s'opposer à sa justice, elle en est le terme dernier, l'achèvement et le couronnement. — Faut-il aller plus loin et dire qu'en toute œuvre de Dieu la miséricorde et la justice se retrouvent?

Tel est l'objet de l'article suivant, qui sera le dernier de la question présente.

Article IV.

Si en toutes les œuvres de Dieu on trouve la miséricorde et la justice?

Quatre objections tendent à prouver que la justice et la miséricorde ne se retrouvent pas dans toutes les œuvres de Dieu. — La première raison est que « certaines œuvres sont attribuées à la miséricorde : ainsi la conversion des méchants ; et certaines autres, à la justice : ainsi la damnation des impies ; d'où il est dit, en saint Jacques, chap. II (v. 13) : *Le jugement sera sans miséricorde pour celui qui n'aura pas fait miséricorde* »; et, comme on le voit, cette parole semble exclure la miséricorde de l'œuvre de justice : « Donc, il n'est pas vrai qu'en toute œuvre de Dieu apparaissent la justice et la miséricorde. » — La seconde objection se tire du passage de l'Épître *aux Romains*, chap. XV (v. 8, 9), où « saint Paul attribue la conversion des Juifs à la justice et à la vérité, tandis qu'il attribue à la miséricorde celle des Gentils. Donc, ce n'est pas en chaque œuvre de Dieu qu'on trouve la miséricorde et la justice ». — La troisième objection s'appuie sur ce que « beaucoup de justes sont affligés en ce monde. Or, c'est là une chose injuste. Donc, il n'est pas vrai qu'en toute œuvre de Dieu se trouve la justice et la miséricorde ». — La quatrième objection veut montrer qu'il y a au moins une œuvre de Dieu où ni la justice ni la miséricorde se retrouvent. C'est la création. « Le propre de la justice, en effet, est de rendre ce qui est dû, comme le propre de la miséricorde

est de subvenir à la misère d'autrui ; d'où il suit que l'une et l'autre présupposent quelque chose qui est antérieur à leur action. Or, la création ne présuppose rien. Donc, en cette œuvre de la création, il n'y a ni justice ni miséricorde. »

L'argument *sed contra* est admirablement choisi. C'est une parole du psaume XXIV (v. 10), où il est dit que *tous les sentiers du Seigneur sont miséricorde et vérité.*

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « Il est nécessaire qu'en toute œuvre de Dieu la justice et la miséricorde se rencontrent, pourvu toutefois qu'on entende par miséricorde le remède à tout *défaut* » (en prenant ce mot dans son sens étymologique et selon qu'il correspond un peu au mot français déchet ou privation), bien que tout *défaut* ne puisse pas, à proprement parler, être appelé *misère*, mais seulement le défaut qui est dans la nature raisonnable, celle-ci seule pouvant être heureuse, et la misère s'opposant au bonheur. » Cette dernière réflexion de saint Thomas est à noter. Elle nous marque la supériorité de la nature humaine; et comment, à vrai dire, ce n'est que quand l'âme souffre, et encore quand elle souffre dans les intérêts de sa destinée surnaturelle, que nous devons parler de misère. C'est à tort qu'on appelle de ce nom les souffrances physiques ou d'ordre purement terrestre et temporel. La seule vraie misère est celle qui consiste dans le fait de perdre ou de compromettre la félicité éternelle du ciel. — Donc, à prendre le mot misère, non pas dans son sens strict et tout à fait propre, mais dans un sens très large, nous pouvons et devons dire qu'en toute œuvre de Dieu se trouvent la justice et la miséricorde. — « La raison en est, dit saint Thomas, que ce qui est dû, quand il s'agit de la justice divine, étant dû ou à Dieu ou à la créature, il n'est aucune œuvre de Dieu où ce qui est dû de la sorte puisse ne pas être adéquatement réalisé. Il est impossible, en effet, que Dieu fasse quelque chose qui ne convienne pas à sa sagesse et à sa bonté ; auquel sens nous disons que quelque chose est dû à Dieu. Pareillement aussi, tout ce qu'Il fait dans la créature, Il le fait selon l'ordre et la proportion qui conviennent; en quoi consiste », à l'endroit de la créature, « la raison de justice. Il s'ensuit qu'en toute œuvre de Dieu la justice doit nécessairement se

trouver. Or » — et ceci est tout à fait à remarquer — « l'œuvre de la justice présuppose toujours » en Dieu « l'œuvre de la miséricorde et se fonde sur elle. Rien n'est dû, en effet, à la créature, prouve saint Thomas, si ce n'est en raison d'un quelque chose qui préexiste en elle ou qu'on y considère d'abord. Et, de nouveau, si ceci est dû à la créature, ce sera en raison d'un quelque chose qui devra aussi préexister. Or, nous ne pouvons pas procéder à l'infini dans cet ordre-là. Il faudra donc que nous arrivions à un quelque chose qui dépendra uniquement du bon vouloir divin, fin ultime » et raison dernière de tout ce qui est. « Par exemple : nous dirons que d'avoir des mains est dû à l'homme en raison de son âme raisonnable, et que d'avoir une âme raisonnable lui est dû pour qu'il soit homme, et que si l'homme est, c'est en raison de la bonté divine. Il suit de là qu'en toute œuvre de Dieu la miséricorde apparaît comme étant » à la base, « à la première raison » de tout. Et saint Thomas ajoute, poursuivant son exquise analyse pour en faire jaillir une gerbe de lumière éblouissante : « Cette miséricorde » qui est à la base ou à la première racine de tout ce que Dieu accomplit, se continuera et « exercera sa vertu en tout ce qui suit, avec d'autant plus » de force même ou « de véhémence, que la cause première influe toujours avec plus de véhémence que la cause seconde. Et de là vient aussi, conclut divinement le saint Docteur, que même ce qui est dû à la créature, Dieu, par surabondance de sa bonté, le départ bien plus largement que ne l'exigerait la stricte proportion de la justice. Ce qui suffirait, en effet, pour sauver l'ordre de la justice, est bien au-dessous de ce que donne la bonté divine qui dépasse toute proportion de la créature ». — Quelle consolante doctrine! et comme il était nécessaire de la bien établir, avant d'aborder les redoutables problèmes des deux questions qui vont suivre.

L'*ad primum* fait observer que « si certaines œuvres sont spécialement attribuées à la justice et certaines autres à la miséricorde, c'est que dans les unes la miséricorde ou la justice éclatent plus que dans les autres ». Mais les deux se retrouvent en toutes. « C'est ainsi que même dans la damnation des réprouvés apparaît la miséricorde, non pas par mode de relaxation totale,

mais sous forme d'allégement, *en ce sens que la punition demeure en deçà de ce qu'on aurait mérité.* Et dans la conversion du pécheur apparaît la justice, en ce que Dieu pardonne les fautes par égard pour l'amour — que d'ailleurs Lui-même accorde miséricordieusement », ajoute saint Thomas. — On remarquera ce que dit saint Thomas au sujet de la damnation; et combien peu dans la vérité chrétienne sont, de nos jours, certains esprits, même catholiques, osant déclarer avec une légèreté impardonnable, qu'il est indigne, non seulement de la miséricorde de Dieu, mais même de sa justice, de vouer les réprouvés aux supplices que la foi nous enseigne. C'est là une tendance d'esprit extrêmement nuisible et contre laquelle on ne saurait trop réagir.

L'*ad secundum* applique à la conversion des Juifs et des Gentils la doctrine que nous venons de voir précisée à l'*ad primum.* « La justice et la miséricorde de Dieu apparaissent dans la conversion des Juifs et dans celle des Gentils. Seulement, il y a une certaine raison de justice qui apparaît dans la conversion des Juifs et qui n'apparaît pas dans celle des Gentils : c'est que les Juifs sont sauvés à cause des promesses faites à leurs pères. » Dieu se devait, pour ainsi dire, davantage de les sauver, puisqu'Il s'y était engagé et qu'Il l'avait promis solennellement. C'est pour ce même motif que saint Paul nous annonce, dans son Épître *aux Romains*, ch. XI, v. 25-32, l'universelle conversion des Juifs à la fin des temps.

L'*ad tertium* ne saurait trop être médité pour faire taire les murmures de ceux qui ne comprenant rien aux afflictions de cette vie, s'en prendent si inconsidérément à la justice et à la miséricorde de Dieu. « En cela même, dit saint Thomas, que les justes sont punis sur cette terre, apparaît la justice et la miséricorde; car par là, par ces sortes d'afflictions, ce qu'ils pouvaient avoir de fautes légères s'expie en eux, et leur cœur détaché des choses de ce monde s'élève vers Dieu plus excellemment, selon ce beau mot de saint Grégoire (*Morales*, XXVI, ch. 13 ou 9) : *Les maux qui sur cette terre nous pressent, nous poussent à aller à Dieu.* » Aussi bien les saints l'ont-ils toujours compris ainsi, et ils remerciaient Dieu des épreuves qu'Il leur

envoyait, autant et plus que des faveurs ou des consolations qu'Il leur accordait.

L'*ad quartum* fournit une réponse très belle et très profonde à l'objection fort délicate tirée de la création. « Il est très vrai que la création ne présuppose rien dans l'ordre des réalités extérieures; mais elle présuppose quelque chose dans la connaissance de Dieu. » Rien de ce qui est maintenant ne préexistait au dehors; mais tout préexistait dans la pensée divine. C'est le mot du prologue de saint Jean, que nous avons déjà vu à propos de l'article 4 de la question 18 : *Ce qui a été fait était vie en Lui.* « Or, précisément, parce que Dieu produit les choses selon qu'il convient à sa sagesse et à sa bonté, nous retrouvons là la raison de justice; comme nous y trouvons, d'une certaine manière, la raison de miséricorde, en ce qu'Il fait passer les créatures du non-être à l'être. »

La justice et la miséricorde sont en Dieu. Elles président toutes deux à chacune de ses œuvres, de telle sorte qu'il n'est rien dans l'œuvre divine où l'une et l'autre n'éclatent toujours, bien que leur éclat respectif ne soit pas toujours identique. Il est des œuvres où la justice paraît ressortir davantage et d'autres où il semble que ce soit la miséricorde. Mais toujours c'est la miséricorde qui est au début ou à la première racine des œuvres de Dieu, et même dans les rigueurs les plus extrêmes de la justice, elle demeure encore pour adoucir et tempérer ces rigueurs.

« Nous venons d'établir ce qui se rattache à la volonté divine considérée en elle-même et d'une façon absolue. » Nous avons précisé celles de nos affections ou de nos vertus qui lui peuvent convenir et comment ou dans quel sens elles doivent lui être attribuées. — « Il nous faut considérer maintenant ce qui convient à l'opération divine en raison de l'intelligence et de la volonté réunies. » Ce sont les formidables questions « de la Providence, par rapport à l'universalité des êtres; et de la Prédestination ou de la réprobation par rapport aux hommes spécialement dans l'ordre du salut éternel ». — Que cette considé-

ration ou cette étude soit maintenant bien placée, cela ressort de la marche même que l'on suit « en morale », où, « après avoir étudié les vertus morales, on traite de la prudence à laquelle la Providence se rattache ». Sans les vertus morales, en effet, la prudence ne saurait être. — Donc, nous allons traiter maintenant de la Providence et de la Prédestination. — Et d'abord, de la Providence.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXII.

DE LA PROVIDENCE DE DIEU.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la providence convient à Dieu ?
2° Si toutes choses sont soumises à la divine Providence ?
3° Si la divine Providence s'occupe immédiatement de toutes choses ?
4° Si la Providence divine rend nécessaires les choses prévues ?

Le premier de ces quatre articles traite de l'existence ; le second, de l'objet ; le troisième, du mode ; le quatrième, des effets de la Providence divine. — Voyons d'abord la question de la nature et de l'existence d'une providence en Dieu.

C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si la providence convient à Dieu ?

Trois objections tendent à prouver qu'il n'y a pas de providence en Dieu. — La première est tirée de deux formules philosophiques, empruntées, l'une à Cicéron et l'autre à Aristote. « D'après Cicéron (dans son livre *de l'Invention*, liv. II), la providence, la prévoyance, est une partie de la prudence. Or, la prudence, d'après Aristote, au 6e livre de *l'Ethique* (ch. v, n. 1 ; IX, n. 7 ; — de S. Th., leç. 4, 8) ne va pas sans bon conseil. Il s'ensuit qu'elle ne saurait convenir à Dieu ; car pour Dieu, le doute, qui motive le conseil, ne saurait exister. Donc la providence n'est pas en Dieu. » — La seconde objection rappelle que « tout ce qui est en Dieu est éternel. Or, la providence n'est pas quelque

chose d'éternel, *ayant pour objet les choses qui existent* et qui ne sont pas éternelles, selon le mot de saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. XXIX). Donc, la providence n'est pas en Dieu ». — La troisième objection en appelle à ce que « la providence paraît être quelque chose de composé, puisqu'elle inclut l'intelligence et la volonté. Puis donc que rien de composé ne saurait être en Dieu, la providence n'est pas en Lui ».

L'argument *sed contra* est un texte du livre de *la Sagesse* ch. XIV (v. 3), que saint Thomas a lu comme il suit : *C'est vous, ô Père, qui, par votre providence, gouvernez toutes choses.* Le texte, tel que nous le lisons aujourd'hui, se réfère à l'homme qui, montant sur un vaisseau, se confie à la mer; l'auteur du livre de *la Sagesse*, s'adressant à Dieu, lui dit : *Par votre providence, ô Père, vous le gouvernez.* Dans un cas, comme dans l'autre, la Providence de Dieu est nettement affirmée. — Elle devait être expressément définie par le concile du Vatican. Nous aurons à citer les paroles du concile, à propos de l'article suivant.

Au corps de l'article, saint Thomas, dès le début, pose sa conclusion. « Il est nécessaire, dit-il, d'affirmer que la providence est en Dieu. » Pour prouver cette conclusion, il en appelle à une vérité déjà formulée plusieurs fois, et notamment à l'article 4 de la question 6. « Il a été montré, là, que tout le bien qui est dans le monde », tout ce qu'il y a de bon dans les choses « a été créé par Dieu. Or, dans les choses créées, il n'y a pas, à avoir raison de bien, que la seule substance de ces choses; l'ordre même » qui les relie entre elles et « qui les achemine vers leur fin, surtout vers leur fin dernière qui est la bonté divine, est aussi quelque chose de bon, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 21, art. 4). Il faut donc que ce bien de l'ordre qui est dans les choses, ait été créé par Dieu. Mais Dieu », nous l'avons dit, « est cause des choses par son intelligence; d'où il résulte que la raison de chacun de ses effets doit préexister en Lui, ainsi qu'il ressort de ce que nous avons dit plus haut (q. 15, art. 2; 19, art. 4). Il est donc nécessaire que la raison de cet ordre qui dispose toutes choses vers leur fin,

préexiste aussi dans la pensée divine. Or », précisément, « la raison de cet ordre qui dispose chaque chose vers sa fin, c'est cela même qui, au sens propre, constitue la providence. La providence, en effet, est la principale des trois parties intégrantes de la prudence. C'est à elle que se rattachent et que sont ordonnées les deux autres, savoir : la mémoire des choses passées et » la claire notion ou « l'intelligence des choses présentes; en ce sens, qu'à l'aide des choses dont nous nous souvenons ou de celles que nous avons sous les yeux, nous pouvons conjecturer ce que nous devons faire relativement aux événements futurs que nous devons prévoir. Or, d'après Aristote, au 6e livre de *l'Éthique* (ch. v, n. 5; 12, n. 6; — de S. Th., leç. 4, 10), le propre de la prudence est d'ordonner toutes choses à leur fin, soit par rapport à soi, comme, par exemple, l'homme est dit prudent, quand il ordonne parfaitement ses actes vers le but suprême de sa vie, soit aussi par rapport aux autres, quand ils nous sont subordonnés, dans la famille, dans la cité, dans la nation : auquel sens il est dit en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 45) : *le serviteur fidèle et prudent, que le maître a constitué sur sa maison.* C'est en ce second sens » seulement « que la prudence ou la providence peut convenir à Dieu; car en Dieu il n'y a rien qui puisse être ordonné à une fin quelconque, étant Lui-même la fin dernière de tout. — Donc, la raison même de l'ordre des choses vers leur fin — c'est cela qui, en Dieu, porte le nom de Providence. Et voilà pourquoi Boèce, au 4e livre *de la Consolation* (prose 6), a défini la Providence *la raison même divine subjectée dans le souverain Seigneur de toutes choses et mettant toute chose à sa place.* Il n'y a pas, en effet, que les parties relativement au tout qui puissent légitimement être dites à leur place; on le peut dire encore de chaque objet par rapport à sa fin ».

L'*ad primum* observe, après Aristote au 6e livre de *l'Éthique* (ch. IX, n. 7; X, n. 1, 2; — de S. Th., leç. 8, 9), que l'acte propre de la prudence n'est ni le *conseil*, ni même le *jugement* : c'est le *commandement*. « C'est à commander ce dont le conseil dirigé par l'*eubulie* (de deux mots grecs qui signifient *bon conseil*) s'est enquis et ce sur quoi le jugement dirigé par la *synèse*

(d'un mot grec qu'on pourrait traduire par *faculté du bon sens*) a prononcé, que consiste, à proprement parler, l'acte de prudence. Donc, quand bien même il n'y ait pas, en Dieu, de conseil, à prendre le conseil dans le sens d'une enquête au sujet de questions douteuses, — il y a cependant le commandement ou le précepte portant sur l'ordre des choses à leur fin, selon que la raison parfaite de cet ordre est en Dieu, ainsi qu'il est dit au psaume CXLVIII (v. 6) : *Il a posé des lois qu'on ne transgressera pas.* Et à ce titre, la raison de prudence et de providence convient à Dieu. » — « D'ailleurs, ajoute saint Thomas, même le conseil pourrait d'une certaine manière être attribué à Dieu en raison de l'ordre universel établi par Lui dans la conception de son œuvre. Non pas que Dieu ait eu besoin de s'enquérir pour arriver à fixer cet ordre, mais parce qu'Il l'a fixé avec une absolue certitude; c'est, en effet, pour arriver à cette certitude que l'on s'enquiert et que l'on prend conseil. Aussi bien est-il dit, dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. I (v. 11), en parlant de Dieu, qu'*Il opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté.* »

L'*ad secundum* est très important. Saint Thomas y distingue, d'une façon très nette, la providence d'avec le gouvernement, en Dieu. La providence est éternelle, tandis que le gouvernement ne l'est pas. Sans doute, la « providence » prise au sens large et si l'on entend par là « le soin » que Dieu prend de sa créature, peut s'appliquer au « gouvernement divin ». Mais dans un sens plus précis, elle s'en distingue. « Le soin de la providence comprend deux choses : le *plan de l'ordre* à réaliser, et cela s'appelle la providence et la disposition; et l'*exécution* » ou la réalisation « *de cet ordre*, et c'est le gouvernement. Or, la providence est éternelle; et le gouvernement, temporel ». Le gouvernement divin est l'exécution dans le temps de l'ordre établi et fixé par la providence de Dieu de toute éternité. — N'oublions pas cela; et gardons-nous, quand il s'agit de la providence ou du plan éternel de Dieu, d'y mêler, comme on le fait trop souvent de nos jours, les questions du gouvernement, qui réalise dans le temps, et avec le concours de la créature, le plan éternel que Dieu tout seul a conçu.

L'*ad tertium* aussi est très précieux. Il analyse admirable-

ment tous les éléments requis dans l'acte de providence. « La providence, dit saint Thomas, est subjectée dans l'intelligence; mais elle présuppose l'acte de volonté portant sur la fin. Personne, en effet, ne peut disposer que telles choses soient exécutées en vue de la fin, s'il ne veut d'abord cette fin. Et voilà pourquoi la prudence présuppose les vertus morales qui ont pour mission de disposer la faculté appétitive à vouloir le vrai bien, comme il est dit au 6e livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 6; — de S. Th., leç. 11). — Du reste, ajoute saint Thomas, quand bien même la providence comprendrait, au même titre, l'intelligence et la volonté, nous n'aurions pas à craindre le danger de composition, puisqu'en Dieu l'intelligence et la volonté sont une seule et même chose, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 19, art. 1; et art. 4, *ad 2um*). »

La Providence est en Dieu; en ce sens que Dieu a, de toute éternité, statué en Lui-même l'ordre des êtres créés, relativement à leur fin. Cet ordre étant chose bonne, ne peut pas ne pas avoir en Dieu sa cause première et sa parfaite raison d'être. — Mais tout de suite une question se pose. Cet ordre ainsi réglé par Dieu, doit-il s'entendre d'une façon absolue, et porte-t-il sur toutes choses sans exception? N'y a-t-il rien, absolument rien qui s'y dérobe ou y échappe?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si toutes choses sont soumises à la divine Providence?

Cinq objections, et toutes cinq fort intéressantes, qui nous vaudront des réponses d'une importance extrême, tendent à prover que toutes choses ne sont pas soumises à la divine Providence. — La première observe que « ce qui est prévu n'est plus fortuit. Si donc toutes choses sont prévues par Dieu, il n'y aura plus rien de fortuit. Et du coup périront le hasard et la fortune; ce qui est aller contre le sentiment commun parmi les

hommes ». — La seconde objection appuie sur le mal qui existe dans le monde. « Nous voyons beaucoup de mal dans les choses. Or, tout pourvoyeur éclairé exclut la privation et le mal, autant qu'il le peut, des choses dont il a à prendre soin. Par conséquent, il faudra dire, ou bien que Dieu ne peut pas empêcher le mal, et il s'ensuivrait qu'Il n'est pas tout-puissant, ou bien qu'Il ne prend pas soin de toutes choses. » — La troisième objection remarque, après Aristote au 6me livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 1; ch. ix, n. 7; ch. x, n. 1; ch. xi, n. 2; — de S. Th., leç. 4, 8, 9), que « les choses qui arrivent nécessairement ne requièrent pas la providence ou la prudence, la prudence n'étant que la sage disposition des choses contingentes, au sujet desquelles nous parlons de conseil et d'élection. Puis donc que dans le monde il y a une foule de choses qui arrivent nécessairement, nous ne pouvons pas dire que la Providence de Dieu s'étende à tout ». — La quatrième objection n'admet pas que « ce qui est livré à lui-même puisse être soumis à la providence de quelqu'un qui le gouverne. Or, les hommes ont été laissés par Dieu à eux-mêmes, suivant cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. xv (v. 14) : *Au commencement, Dieu a créé l'homme et Il l'a laissé dans la main de son conseil;* surtout pour les méchants, dont il est dit (dans le livre des Psaumes, ps. lxxx, v. 13) : *Je les ai abandonnés aux désirs de leur cœur*. Il s'ensuit que toutes choses ne sont point soumises à la Providence divine ». — La cinquième objection s'appuie sur une parole de « saint Paul » disant, « dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. ix (v. 9) : *Dieu ne se met pas en peine des bœufs;* et il en faut dire autant de toutes les autres créatures irraisonnables. Par conséquent, tout n'est pas soumis à la Providence de Dieu ».

L'argument *sed contra* apporte le beau texte de l'Écriture où « il est dit, au livre de *la Sagesse* ch. viii (v. 1), de la Sagesse divine, qu'*elle atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur* ». Ce texte a été repris par le concile du Vatican et le concile s'y appuie, comme l'avait fait saint Thomas, pour établir que « tout ce qu'Il a créé, Dieu le garde et le gouverne par sa Providence ». (Sess. 3, ch. 1.)

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « cer-

tains hommes ont totalement nié la Providence; ainsi Démocrite (philosophe grec du cinquième siècle avant J.-C.), et Épicure » (autre philosophe grec, 341-270 av. J.-C.) avec ses disciples : « d'après eux, c'était par hasard » ou fortuitement « que le monde avait été fait ». Et cela voulait dire que l'ordre que nous voyons dans le monde avec la multitude et la variété des êtres qui le composent était l'effet du hasard. Quant à la substance même du monde, ils la disaient éternelle. Cette erreur de Démocrite et d'Épicure est exactement la même que celle de tous nos modernes athées ou matérialistes. — « D'autres, ajoute saint Thomas, ont dit que les choses incorruptibles seules étaient soumises à la Providence divine. » Ils jugeaient indigne de cette dernière qu'elle s'occupe des « choses corruptibles ». Ils ne les lui soumettaient « qu'en raison des espèces, auquel titre elles sont, elles aussi, incorruptibles » : l'espèce, en effet, demeure toujours et survit à la disparition successive des divers individus. « Parmi les individus des choses corruptibles » ou mortelles, « Rabbi Moyse (philosophe arabe du douzième siècle) faisait une exception pour l'homme à cause de l'intelligence dont l'éclat est participé en lui » : il le soumettait à la Providence divine. Nous verrons bientôt que d'autres philosophes, parmi lesquels Cicéron et tous les modernes libéraux, ont voulu au contraire soustraire l'homme à l'action de la Providence, dans le but de sauver sa liberté. — Saint Thomas condamne toutes ces erreurs, et déclare qu'« il est nécessaire d'affirmer que toutes choses sont soumises à la divine Providence, non pas seulement d'une façon générale et en gros, mais encore en particulier » et dans les moindres détails. Il faut qu'il en soit ainsi. « Car dès là que tout agent agit pour une fin, l'ordonnance des effets vers cette fin s'étendra autant que s'étendra la causalité du premier agent. Si, en effet, il arrive, dans l'œuvre d'un agent quelconque, que quelque chose se produise sans avoir rapport au but que cet agent poursuit, c'est évidemment parce que ce quelque chose est l'effet d'une cause que l'intention de l'agent n'atteint pas. » Jamais ne se fût produite la tache qui dépare le chef-d'œuvre de l'artiste, si une cause étrangère à sa volonté n'était venue faire dévier sa main ou son pinceau. Ceci posé, il faut savoir que

« la causalité de Dieu, agent premier, s'étend absolument à *tous les êtres*, non pas seulement quant aux principes essentiels ou spécifiques, mais même quant aux principes individuants; et cela tant dans l'ordre des choses corruptibles que des choses incorruptibles ». Il n'est rien, absolument rien, dans le monde, qui participe à la raison d'être, et qui échappe à l'action de Dieu, première cause. « Il s'ensuit manifestement que tout ce qui, d'une façon quelconque, participe à la raison d'être, doit nécessairement *être ordonné par Dieu à sa fin*, suivant ce mot de l'Apôtre dans son épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 1) : *ce qui est de Dieu est ordonné par Lui*. — Puis donc que la providence de Dieu n'est rien autre que la raison de l'ordre des choses vers leur fin, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), il s'ensuit, de toute nécessité, que tout ce qui participe à la raison d'être et dans la mesure où il y participe, est soumis à la Providence divine. — Une autre raison qu'on peut donner encore, c'est que, nous l'avons montré plus haut (q. 14, art. 11), Dieu connaît tout, et l'universel et le particulier. Or, comme nous l'avons dit aussi (q. 14, art. 8), la connaissance de Dieu est aux choses qu'Il connaît, ce qu'est à l'objet d'art la science de l'artiste. De même donc que tout, dans l'objet d'art, est soumis à l'ordre de l'artiste, de même il faut que toutes choses soient soumises à l'ordre qu'il plaît à Dieu d'établir. »

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de la fortune et du hasard. Saint Thomas rappelle la doctrine exposée au fameux article 6 de la question 19, touchant l'efficacité universelle et suprême du vouloir divin. « Il n'en est pas de la cause universelle comme des causes particulières. Quelque chose pourra échapper à l'ordre d'une cause particulière ; à l'ordre de la cause universelle rien ne saurait échapper. Il est évident, en effet, que rien n'est soustrait à l'ordre d'une cause particulière, que parce que l'action de cette dernière est empêchée par l'action d'une autre cause particulière ; c'est ainsi que l'action du feu est empêchée de brûler le bois par l'action de l'eau. Puis donc que toutes les causes particulières rentrent dans l'ordre de la cause universelle, il est impossible qu'un effet quelconque échappe à l'action et à l'ordre de cette dernière. Lors donc qu'un effet échappera à

l'ordre de telle cause particulière, nous dirons qu'il est casuel ou fortuit, par rapport à cette cause particulière ; mais par rapport à la cause universelle, à l'ordre de laquelle il ne peut échapper, nous dirons qu'il est prévu. C'est ainsi que la rencontre de deux serviteurs peut être casuelle et fortuite par rapport à eux, tandis qu'elle aura été prévue par leur maître dont la volonté les aura dirigés vers un même lieu à l'insu l'un de l'autre. » — Donc, bien qu'il y ait du hasard dans les choses de la création par rapport à nous ou aux autres causes secondes, il n'y en a pas par rapport à Dieu. Pour Dieu, rien n'arrive fortuitement ou par hasard ; mais tout ce qui arrive a été prévu et ordonné par Lui, et tout arrive selon qu'Il l'a prévu et ordonné. Quelle splendide vérité ! Et comme à sa lumière Dieu nous apparaît ineffablement grand !

L'*ad secundum* répond à la formidable objection tirée du mal que nous voyons dans le monde, œuvre de Dieu. Notons bien la réponse de Saint Thomas. Elle est d'une importance souveraine. Nous aurons à nous y référer constamment dans la suite, toutes les fois qu'il s'agira de la question du mal. Elle est la seule qui puisse être faite à la redoutable objection que cette question soulève. « Nous ne devons pas, dit saint Thomas, juger la manière d'agir d'un pourvoyeur universel, d'après celle qui convient à un agent ou à un intendant particulier. Ce dernier fera tout ce qui dépend de lui pour exclure tout mal et tout défaut de l'œuvre particulière qui lui est confiée. » Ainsi un Prieur dans un couvent, qui n'a qu'à s'occuper du bien de son couvent, fera tout son possible pour obtenir le personnel nécessaire à ce que son couvent fonctionne sans la moindre irrégularité. Mais s'il s'agit du Provincial, qui n'a pas à procurer que le bien de tel couvent mais celui de la province, il pourra très bien laisser en souffrance tel point particulier en tel ou tel couvent, si le bien général de la province le demande. « Le pourvoyeur universel », en effet, regarde, avant tout, le bien général ; et « si le bien général exige que tel point particulier soit en souffrance », il « le permettra sans hésiter et à bon droit, afin de sauver ou de mieux faire éclater l'ordre de l'ensemble. C'est ainsi, observe encore saint Thomas, que les corruptions et les défauts que nous remarquons

dans les choses de la nature sont dits être contre telle nature particulière, mais non contre la nature en général; parce que ce qui est la privation de l'un contribue à la perfection d'un autre ou à la perfection du tout. — Puis donc que Dieu est l'universel pourvoyeur de tout l'être, il rentre dans l'ordre de sa Providence que certaines souffrances soient permises en certains êtres particuliers pour sauver la perfection et la beauté du tout. Si, en effet, tous les maux étaient empêchés, il y a de nombreux biens qui seraient enlevés du même coup et rendus impossibles. Le lion » carnivore « ne vivrait pas, si d'autres animaux n'étaient pas tués », qui lui servent de nourriture. « La patience des martyrs n'aurait jamais éclaté aux yeux du monde, s'il n'y avait pas eu des tyrans et des persécuteurs. Concluons donc avec saint Augustin, dans son *Enchiridion* (ch. XI), ajoute saint Thomas, que *le Dieu tout-puissant n'aurait jamais permis que le mal existe dans son œuvre, s'Il n'était assez puissant et assez bon pour tirer le bien même du mal.* » Nous avions déjà trouvé ce beau texte à propos de l'existence de Dieu, q. 2, art. 3, ad 1um. — Saint Thomas fait observer, en terminant, que « les deux objections que nous venons de résoudre paraissent avoir été le motif qui a déterminé certains hommes à soustraire à la Providence les choses corruptibles où, précisément, se trouvent le hasard et le mal ».

L'*ad tertium* répond à ceux qui voulaient soustraire à la Providence divine les choses nécessaires. Saint Thomas fait observer que sur ce point il y a une différence radicale entre la prévoyance humaine et la Providence divine. « L'homme n'est pas l'auteur de la nature; il ne peut qu'user des choses naturelles pour réaliser ses œuvres d'art ou pratiquer ses actes de vertu. Et de là vient que la providence humaine ne s'étend pas aux choses nécessaires qui ont la nature pour principe. Mais la Providence de Dieu les atteint, parce que Lui est l'auteur de la nature. » Les choses qui sont pour nous nécessaires dépendront de la Providence divine, comme les œuvres d'art ou les actes de vertu dépendent de notre providence ou prévoyance à nous. « C'est pour n'avoir pas pris garde à cette différence, ajoute saint Thomas, que Démocrite et les anciens naturalistes (et nos mo-

dernes savants qui s'insurgent contre le miracle au nom des lois nécessaires de la nature, ne font que répéter ces anciens philosophes) soustrayaient à Dieu le cours des choses naturelles. »

L'*ad quartum* est encore plus important que les réponses précédentes. Il est capital pour les questions du thomisme et du molinisme, des rapports de la liberté et de la Providence. Il le faudrait graver en lettres d'or. — « Quand il est dit, dans l'Écriture, observe saint Thomas, que Dieu a laissé l'homme à lui-même, cela ne veut pas dire que l'homme soit exclu de la Providence divine », — c'est-à-dire que ses actes ne soient pas prévus et préordonnés et réglés d'avance par Dieu, en quoi précisément consiste la raison de providence; — « c'est pour montrer qu'il ne lui a pas été fixé d'avance une vertu opérative déterminée à un seul acte (quel mot vraiment d'or, et il est de saint Thomas!) *ostenditur quod* NON PRAEFIGITUR EI VIRTUS OPERATIVA DETERMINATA AD UNUM, — ainsi qu'il en arrive pour les agents naturels qui n'agissent que sous la direction ou l'impulsion d'un autre, sans se diriger ou se mouvoir eux-mêmes, d'eux-mêmes, vers cette fin. Les créatures raisonnables, au contraire, se meuvent elles-mêmes et se dirigent d'elles-mêmes vers leur fin, en vertu du libre arbitre qui les fait s'enquérir et choisir; d'où il est dit avec intention, dans le passage précité de la sainte Écriture, que Dieu a laissé l'homme *dans la main de son conseil* ». Donc, la créature raisonnable — saint Thomas l'affirme plus haut que qui que ce soit — a reçu de Dieu une *vertu opérative*, une faculté d'agir qui n'est pas déterminée, prédéterminée à tel ou tel acte, non pas même aux actes prévus et prédéterminés par Dieu (et voilà précisément ce qu'on ne distingue pas assez, dans ces interminables querelles de la prémotion ou de la prédétermination physique : *l'acte est prédéterminé*, mais *la faculté* n'est pas prédéterminée à le produire; l'acte prédéterminé par Dieu sortira d'une faculté qui reste indéterminée à le produire, se déterminant elle-même à le faire, et demeurant maîtresse de son acte, même quand elle se détermine à le produire); elle a été douée du libre arbitre, c'est-à-dire de la faculté de choisir entre tel et tel acte; et c'est pour cela qu'elle s'enquiert, pour cela qu'elle délibère. Saint Thomas est formel sur ce point. — S'en-

suit-il que les actes de son libre arbitre soient soustraits à la Providence divine ? S'ensuit-il que Dieu n'a pas *directement* prévu, préordonné, prévoulu, réglé d'avance ces actes-là, comme le disent les molinistes ? — Nullement, déclare saint Thomas ; nullement ; car (et nous signalons cette raison aux molinistes) « parce que l'ACTE MÊME *du libre arbitre doit être ramené à Dieu comme à sa cause*, il est nécessaire que tout ce qui procède du libre arbitre tombe sous la divine Providence », c'est-à-dire sous la préordination et la réglementation de Dieu — *quia ipse actus* (saint Thomas ne dit pas *ipsum liberum arbitrium*, il dit : *ipse actus*) *liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt divinae Providentiae subdantur* ». C'est toujours la raison de l'universelle causalité de Dieu que saint Thomas invoque et qu'il fait porter, ici, nous venons de le voir, sur l'*acte même* qui procède du libre arbitre. Et, en effet, ajoute-t-il, pour établir la providence de l'homme, n'allez pas, s'il vous plaît, soustraire cette providence de l'homme à la Providence de Dieu et la faire indépendante : « la providence de l'homme est contenue sous la Providence de Dieu, comme *la cause particulière sous la cause universelle.* » Mais il faut donc que Dieu ait voulu et déterminé tous les actes que l'homme veut et détermine — s'il s'agit des actes bons, Dieu les aura voulus d'une volonté positive ; s'il s'agit des actes mauvais, d'une volonté permissive — il faut qu'Il les ait voulus et déterminés *avant* même que l'homme les veuille et les détermine, comme il faut que l'action de la cause universelle *précède* toujours l'action de la cause particulière. Voilà, certes, du saint Thomas et du saint Thomas tout pur. Or, aucun thomiste, non pas même Bannez, n'a jamais rien dit de plus expressif et de plus fort. Ce qui n'empêchera pas certaine école de dire et de répéter que saint Thomas n'est pas thomiste, et que les thomistes ont dénaturé la pensée du maître !

Après avoir affirmé l'universalité et la primauté de cette Providence divine, même par rapport à l'homme, qui pourtant est dit avoir lui-même une certaine prévoyance ou providence qui lui appartient en propre, saint Thomas distingue les divers caractères de la Providence divine selon qu'elle porte sur les

justes prédestinés ou sur les réprouvés. « Pour les justes, Dieu est dit en avoir un soin tout particulier, en ce sens qu'Il ne permet pas que finalement » ils soient surpris en état de péché mortel et que « leur salut soit empêché; car, suivant le mot de l'Apôtre *aux Romains*, ch. VIII (v. 28) : *pour ceux qui aiment Dieu tout tourne à bien*. Que s'Il est dit abandonner les pécheurs, c'est en ce sens qu'Il ne les retire pas de l'abîme du péché; mais non en ce sens qu'Il ne s'en occupe absolument plus; car s'ils étaient totalement soustraits au soin de sa Providence, ils cesseraient immédiatement d'exister ». — Remarquons bien, en passant, cette différence que fait saint Thomas, au point de vue de la Providence, entre les justes et les pécheurs. La Providence est l'acte de Dieu ordonnant toutes choses à leur fin. Et comme Il ne peut pas ordonner un être au mal du péché, il s'ensuit que le pécheur, en tant que pécheur, se soustrait, en quelque façon, à sa Providence. Seulement, il y rentre, en ce sens que Dieu peut ordonner et ordonne le péché présupposé de cet homme, à des fins ultérieures qui constituent un bien plus grand. — « C'est pour n'avoir pas compris ces rapports de la providence de l'homme et de la Providence divine, que Cicéron avait soustrait à cette dernière les choses humaines, au sujet desquelles nous nous enquérons et nous prenons conseil. »

L'*ad quintum* explique, d'un mot, la parole de l'apôtre saint Paul qu'on objectait. « Si l'Apôtre dit que Dieu ne prend pas soin des bœufs, ce n'est pas qu'Il ne s'en occupe en aucune manière; c'est parce qu'Il n'en prend pas soin au même titre qu'Il prend soin des hommes, en qui se trouve le libre arbitre, d'où résulte, pour eux, dès là qu'ils sont les maîtres de leurs actes, la raison de faute ou de mérite, ce qui précisément les rend dignes de peine ou de récompense. Mais l'apôtre saint Paul n'entend nullement soustraire à la Providence divine les êtres individuels des choses corruptibles et privées de raison, — ainsi que l'a fait Rabbi Moyse. »

Nous savons que la providence est en Dieu : c'est-à-dire que Dieu ordonne les choses à leur fin; et nous savons que cette Providence s'étend à tout : c'est-à-dire qu'il n'est *aucun acte*

(c'est, en effet, par leurs actes que les êtres se dirigent vers leur fin) *d'aucune créature que ce soit*, qui n'ait été prévu, prévoulu, préordonné par Dieu, soit d'une façon positive, soit d'une façon permissive. — Il faut nous demander maintenant si cette providence ou cette préordination de toutes choses en Dieu, se fait par Dieu d'une façon immédiate et prochaine, ou bien seulement d'une façon éloignée et médiate.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si Dieu pourvoit immédiatement à toutes choses?

Trois objections veulent prouver que Dieu ne pourvoit pas à tout d'une façon immédiate. — La première en appelle à la raison de dignité. « Nous devons attribuer à Dieu tout ce qui est dignité » et prestige. « Or, il est de la dignité d'un roi qu'il ait des ministres et que par eux il pourvoie au bien de ses sujets. Combien plus faut-il donc que Dieu se serve d'intermédiaires pour procurer le bien de ses créatures. » — La seconde objection prétend que si la Providence de Dieu portait immédiatement sur toutes choses, les causes secondes n'auraient pas de raison d'être. C'est qu'en effet « le propre de la providence est d'ordonner les choses à leur fin; or, la fin de tout être est ce qui constitue son bien et sa perfection; par conséquent, et puisque toute cause tend à mener son effet au bien et à la perfection, l'action de toute cause se confondra avec celle de la Providence. Si donc Dieu pourvoit à toutes choses d'une façon immédiate et par Lui-même, toutes les causes secondes disparaissent ». — La troisième objection appuie sur une parole de « saint Augustin, dans son *Enchiridion* (ch. XVII), disant qu'*il est certaines choses qu'il vaut mieux ignorer que connaître*, comme les choses viles. Aristote avait déjà dit la même chose au 12e livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. II; Did., liv. XI, ch. IX, n. 3). Il est certain, d'autre part, que nous devons attribuer à Dieu tout ce qui a raison de mieux. Par conséquent, Dieu ne pourvoit pas immédiatement à certaines choses viles et mauvaises ».

L'argument *sed contra* rappelle un mot du livre de Job, ch. XXXIV (v. 13), que la Vulgate interprète ainsi : *A qui a-t-Il donné le gouvernement de la terre? et qui a-t-Il préposé à l'univers qu'il a créé?* Sur quoi, saint Grégoire (*Morales*, liv. XXIV, ch. XX ou XI) déclare que *c'est par Lui-même qu'Il gouverne le monde qu' Il a créé par Lui-même.*

Au corps de l'article, saint Thomas reproduit et développe une distinction que nous avions déjà trouvée à l'*ad secundum* de l'article 1er et qui est capitale dans la question actuelle. « Il y a deux choses dans la Providence », et qu'il faut soigneusement distinguer : « la raison » ou le plan, l'idée « de l'ordre des choses qui tombent sous la Providence, vers leur fin; et l'exécution de cet ordre, exécution qui porte le nom de gouvernement. S'il s'agit de la Providence au premier sens, nous devons dire que Dieu pourvoit immédiatement à tout. Dans son intelligence, en effet, Il a la raison de tout ce qui est, même de ce qu'il y a de plus infime; et quelles que soient les causes qu'Il a préfixées à certains effets, Il donne à toutes la vertu qui leur est nécessaire pour que ces effets soient produits. Il faut donc qu'Il ait eu d'avance, en Lui, l'ordre de ces effets dans sa raison propre »; l'ordre de ces effets, selon qu'il est à l'état d'idée, de conception, d'archétype, doit, dans toute sa raison propre et sans en excepter le plus menu détail, préexister en Dieu. — « Mais il n'en va plus de même quand il s'agit de la Providence prise au second sens. Ici, la divine Providence n'exclut pas certains intermédiaires. C'est qu'en effet Dieu gouverne les êtres inférieurs par l'entremise des êtres supérieurs : non pas qu'Il manque Lui-même de vertu, mais par surabondance de bonté, afin de communiquer aux créatures elles-mêmes la dignité de la causalité »; Il a voulu que non seulement elles fussent, mais encore qu'elles pussent concourir, sous son action, à faire que d'autres soient. — « De la sorte, nous excluons, remarque saint Thomas, l'opinion de Platon, que rapporte saint Grégoire de Nysse (dans le livre *sur la nature de l'homme*, liv. VIII, *de la Providence*, ch. III)[1],

1. Cet ouvrage n'est pas de saint Grégoire; il est d'un certain Nemesius, évêque d'Émèse, en Phénicie, qui vivait au commencement du cinquième siècle.

et qui consistait à affirmer une triple Providence. La première était l'apanage du Dieu suprême, qui, premièrement et principalement, pourvoyait aux choses spirituelles; puis, et par voie de conséquence, à l'univers entier, relativement aux genres, aux espèces et aux causes universelles. La seconde providence avait pour objet de pourvoir aux individus des choses qui naissent et se corrompent; elle était attribuée aux dieux qui parcourent les orbes célestes, c'est-à-dire aux substances spirituelles qui mouvaient les corps célestes d'un mouvement circulaire. La troisième providence portait sur les choses humaines; elle était attribuée aux démons, que les platoniciens mettaient à une place intermédiaire entre nous et les dieux, selon que le rapporte saint Augustin, au livre IX de la *Cité de Dieu* (ch. I, II; cf. liv. VIII, ch. XIV). »

L'*ad primum*, résumant le corps de l'article, montre d'un mot ce qui appartient à la dignité, dans le fait d'avoir des ministres, et ce qui est la marque d'une indigence. « Avoir des ministres qui exécutent ce qu'il a lui-même ordonné dans sa sage prévoyance, voilà qui relève la dignité d'un roi; mais n'avoir pas en soi la raison » précise et détaillée « de ce que ces ministres doivent exécuter, accuse un manque de lumière et de perfection. Toute science, en effet, qui porte sur l'opération, est d'autant plus parfaite qu'elle embrasse plus distinctement les détails et les circonstances particulières ou réside précisément l'action ».

L'*ad secundum* observe que nous gardons les causes secondes pour l'exécution des plans que Dieu a Lui-même conçus. « De ce que Dieu a la providence immédiate de toutes choses, il ne s'ensuit pas que les causes secondes soient exclues; elles demeurent comme les exécutrices de l'ordre réglé par Dieu, ainsi qu'il ressort de ce que nous avons dit (au corps de l'article). »

L'*ad tertium* accorde que « pour nous il est meilleur de ne pas connaître les choses mauvaises et viles : d'abord, parce que cette connaissance nous détourne de connaissances plus nobles, notre intelligence ne pouvant pas embrasser beaucoup de choses d'un seul regard; et aussi, parce que la pensée des choses mauvaises entraîne parfois la volonté au mal ». (Retenons bien ces deux raisons de saint Thomas; elles suffiraient, à elles seules,

pour justifier la sage pratique de l'Index ; et elles condamnent cette déplorable manie de tout lire, voir et savoir, si répandue de nos jours, et sur laquelle tant d'esprits, même parmi nous, se font trop facilement illusion.) — « Mais, en Dieu, rien de semblable : car, pour Lui, son intelligence, d'un seul regard embrasse tout ; et sa volonté est incapable de défaillir. » Donc, il n'y a pour Lui aucune déchéance à connaître même les choses basses et grossières.

La providence est en Dieu ; et cette Providence de Dieu s'étend à tout ; à tout immédiatement : il n'est rien que Dieu n'ait prévu et dont Il n'ait en Lui-même, de toute éternité, statué l'ordre et la place que nous lui verrons occuper dans le temps, sous l'action des causes secondes qui exécutent point par point le plan tracé par Dieu. C'était donc une vérité très juste et très profonde que le poète exprimait, quand il disait :

> Aux petits des oiseaux Il donne la pâture
> Et son règne s'étend sur toute la nature.
>
> (Racine, *Athalie*.)

L'Évangile avait déjà dit : « Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment pas ; ils n'entassent pas dans des greniers. Et votre Père céleste les nourrit. Considérez les lys du champ ; comme ils croissent. Ils ne peinent pas ; ils ne filent pas. Et pourtant, je vous dis que Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux. Que si l'herbe du champ... Dieu la revêt ainsi..., etc. » (S. Matth., ch. VI, v. 26-30.) Mais si tout dans le monde a été ainsi prévu et préordonné immédiatement par Dieu, de telle sorte que rien ne s'exécute que conformément au plan que Dieu en a tracé, ne va-t-il pas s'ensuivre que tout arrive nécessairement et fatalement dans le monde ? Faut-il dire que la Providence de Dieu rend nécessaires toutes les choses qui tombent sous son action ?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la Providence de Dieu impose la nécessité aux choses prévues?

Cet article va être le complément et le résumé de tout ce que nous avons déjà dit au sujet des rapports de la science ou de la volonté divine et des effets nécessaires ou contingents. D'ailleurs, la providence, nous le savons, n'est que la résultante des deux actes d'intelligence et de volonté combinés ensemble. — Trois objections veulent prouver que la Providence divine rend nécessaire tout ce sur quoi elle porte. — La première est ainsi conçue : « Tout effet ayant une cause directe qui déjà existe ou a existé, s'il suit nécessairement à cette cause, est un effet qui arrive nécessairement, ainsi qu'Aristote le prouve au 6me livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3 ; — Did., liv. V, ch. III). Or, la Providence de Dieu préexiste à ses effets, puisqu'elle est éternelle ; et ses effets en découlent nécessairement, puisqu'elle ne saurait être frustrée. Il s'ensuit que la Providence divine rend nécessaires les choses prévues. » — La seconde objection dit que « tout pourvoyeur s'assure de son effet autant qu'il le peut et veille à ce que rien n'y puisse mettre obstacle. Or, Dieu est souverainement puissant. Il imposera donc aux choses qui tombent sous sa Providence la fixité de la nécessité ». — La troisième objection est une parole de « Boèce, au 4me livre *de la Consolation* (prose 6) » où il « dit que le destin *ayant son point de départ dans l'immuable Providence, tient les actes et la fortune des hommes dans le lien indissoluble de causes qui s'enchaînent*. Il semble donc bien que la Providence rend nécessaires les choses prévues ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter le témoignage de saint Denis, au 4me chapitre des *Noms Divins* (de S. Thomas, leç. 23), disant que « *le propre de la Providence n'est pas de détruire les natures qui lui sont soumises*. Or, il est certaines choses dont la nature est d'être contingentes. La Providence

divine n'imposera donc pas la nécessité aux choses, excluant d'elles la contingence ». On pourrait prouver indirectement cette thèse et montrer sa liaison nécessaire avec les vérités de la foi, par tous les textes qui établissent la liberté des créatures raisonnables. Si, en effet, il est des créatures libres — et la chose est de foi pour toutes les créatures raisonnables — il s'ensuit évidemment que la Providence de Dieu ne rend pas nécessaire tout ce qui tombe sous elle.

Le corps de l'article débute comme le fameux article 8 de la question 19. « La Providence divine, répond saint Thomas, fait que certaines choses sont nécessaires; mais non pas toutes, comme plusieurs l'ont pensé. Le propre de la Providence, en effet, est d'ordonner les choses à leur fin. Or, après la bonté divine qui est la fin ultime, et séparée, de tout, — le bien principal, existant dans les choses elles-mêmes, n'est autre que la perfection de l'univers; laquelle perfection de l'univers ne serait pas, s'il n'y avait, dans le monde, tous les divers degrés d'être. Il appartient donc en propre à la divine Providence de produire des êtres selon tous leurs degrés. Et voilà pourquoi cette divine Providence a préparé, pour certains effets, des causes nécessaires, afin que ces effets arrivent nécessairement; et pour certains autres, des causes contingentes, afin qu'ils arrivent contingemment. — selon la condition des causes prochaines. » Par ce dernier mot, saint Thomas nous veut faire entendre que la contingence ou la nécessité ne doit pas se prendre du côté de la Providence divine, comme si elle-même était nécessaire ou contingente, mais du côté des causes secondes et prochaines qui reçoivent de la divine Providence cette nature, d'être nécessitées à produire leurs effets voulus par Dieu, ou de les produire pouvant ne pas les produire.

L'*ad primum* rappelle que « c'est un effet de la divine Providence de ne pas faire seulement que les choses arrivent de quelque manière que ce soit, mais qu'elles arrivent ou contingemment ou nécessairement. Et, par conséquent, cela arrive infailliblement et nécessairement, que la divine Providence a disposé devoir arriver infailliblement et nécessairement; et contingemment, ce qu'il est dans la divine Providence de faire arri-

ver contingemment ». On remarquera que dans cette réponse, saint Thomas joint ensemble les mots *infailliblement* et *nécessairement* qu'il oppose au mot *contingemment*. Le mot *infailliblement* est pris là dans le sens d'*inévitablement;* et ce dernier mot lui-même correspond au mot *nécessairement*. Au fond, saint Thomas oppose le fait de *se produire pouvant ne pas se produire*, au fait de *se produire ne pouvant pas ne pas se produire*. Ces deux dernières formules sont, en effet, la définition même du *nécessaire* et du *contingent*. Si l'on voulait prendre les mots d'*infailliblement* ou d'*inévitablement* dans le sens du mot *certainement*, l'application n'en serait plus exacte; car ce que Dieu a prévu ou prédisposé dans sa Providence arrivera très certainement, quoique pouvant ne pas arriver, à ne tenir compte que de son rapport à la cause seconde immédiate. Nous pouvons donc résumer cet *ad primum* de saint Thomas comme il suit : Dieu décrète dans sa Providence que tel effet se produira d'une manière telle qu'il pourrait ne pas se produire. Puis donc que la Providence de Dieu est incassable, *et parce qu'elle est incassable,* il est certain que cet effet se produira et qu'il se produira d'une manière telle qu'il pourrait ne pas se produire. Par où l'on voit que loin de nuire à la contingence ou à la liberté, la disposition de la Providence divine est au contraire ce qui l'assure.

L'*ad secundum* confirme ce que nous venons de dire. Il fait remarquer qu'« en cela » précisément « consiste la certitude et l'immutabilité de l'ordre de la divine Providence, que les choses prévues par Dieu arrivent toutes de la façon qu'Il a prévue, soit nécessairement, soit contingemment ».

L'*ad tertium* explique dans le même sens l'*indissolubilité* et l'*immutabilité* dont parle Boèce; elle « porte sur la certitude de la divine Providence qui ne peut manquer ni son effet ni le mode dont cet effet doit se produire et que la Providence a statué; elle ne porte pas sur la nécessité des effets ». Et cela veut dire, comme nous l'expliquions tout à l'heure, à l'*ad primum*, que ce qui tombe sous la divine Providence arrivera très certainement, mais arrivera non moins certainement selon que Dieu veut que cela arrive; de telle sorte que si Dieu a marqué que cela arrive-

rait contingemment ou librement, c'est-à-dire pouvant ne pas arriver, cela arrivera ainsi; et de même, s'Il a marqué que cela arriverait nécessairement. La *certitude* de la divine Providence est la garantie par excellence de la liberté ou de la contingence des effets ou des événements qui se déroulent dans le monde de la créature. — Or, qu'il en soit ainsi, que *les effets émanant des causes créées puissent demeurer contingents sous une Providence de Dieu absolument certaine*, alors que rien de semblable ne se présente parmi nous, on en verra la raison, — ajoute saint Thomas, dans un mot qui est le dernier mot de la raison humaine sur ce mystère, — « en considérant que le nécessaire et le contingent suivent proprement l'être » et le divisent « en tant que tel », en tant qu'être. « Et de là vient que les modes de contingence et de nécessité tombent sous la pourvoyance de Dieu, *pourvoyeur universel de tout l'être*, tandis qu'ils ne tombent pas sous la pourvoyance des autres pourvoyeurs particuliers. » Il n'y a que Celui qui a pouvoir sur l'être en tant qu'être, qui ait pouvoir sur la contingence et la nécessité, dominant l'une et l'autre. Or, cela est le propre exclusif de Dieu qui, seul, est l'Être même. Tout autre être, n'étant pas l'Être, mais *tel être*, rentre déjà dans l'une ou l'autre des deux catégories qui divisent l'être, en tant qu'être, dès là que l'être est créé. Il faut donc qu'il soit nécessaire ou contingent. Dieu seul est au-dessus de l'une et l'autre de ces divisions, les ayant toutes deux sous sa main et les causant Lui-même dans son œuvre.

A ce sujet, une difficulté se pose. Comment peut-on dire que Dieu soit au-dessus du nécessaire, puisqu'on le définit Lui-même l'Être nécessaire? ou au-dessus du contingent, dans son action, puisque dans toute œuvre *ad extra* il est essentiellement libre? — On peut répondre à cela que le nécessaire et le contingent dont parle ici saint Thomas ne porte que sur l'*être produit*, en tant que tel. On appelle, en ce sens, *être nécessaire*, l'être qui sort de sa cause ne pouvant pas n'en pas sortir; et *contingent*, l'être qui sort de sa cause pouvant n'en pas sortir. Il est vrai qu'on peut donner encore et qu'on donne, en effet, une autre notion du nécessaire et du contingent. Le contingent se définit aussi ce qui, *avant d'être*, peut être ou n'être pas, et qui, *même*

quand il est, a, dans sa nature, la possibilité de cesser d'être. Le nécessaire, au contraire, est ce qui ne peut pas ne pas être : soit qu'avant d'être, il préexiste dans une cause qui ne pourra pas ne pas le produire ; soit, lorsqu'il est, qu'il ne porte en lui aucun principe entraînant pour lui le non être. Or, tout être appartient forcément à l'une ou l'autre de ces deux catégories. Dieu Lui-même, en un sens, n'y échappe pas ; car Il est, par excellence, l'Être nécessaire, ayant toujours été et ne pouvant pas ne pas être. D'autre part, et en tant que le mot nécessaire entraînerait une certaine imperfection, nous devrons l'exclure de Dieu. C'est ainsi que nous n'admettrons pas que l'action de Dieu, en tant qu'elle porte sur la créature, soit nécessaire. Dieu aurait pu ne pas vouloir l'ordre créé ; et même, étant donné qu'Il le veut, Il n'est nécessité à le vouloir que d'une nécessité conditionnelle. En ce sens nous pouvons dire que son action au dehors est contingente. Mais ce n'est pas de cette manière que saint Thomas prend ici le contingent et le nécessaire, quand il en fait des modalités de l'être qu'il subordonne à l'action divine. Il ne s'agit que du nécessaire et du contingent qui divisent l'être créé en tant que produit par une cause seconde. Et, en ce sens, le nécessaire, nous l'avons dit, est ce qui ne peut pas ne pas émaner de sa cause prochaine et immédiate, comme le contingent est ce qui émane de sa cause pouvant n'en pas émaner. A ce titre, la raison de contingence ou de nécessité est tout entière dans le rapport de l'effet créé à sa cause prochaine. Or, ce rapport, c'est Dieu Lui-même, par sa Providence, qui le constitue. C'est Lui, et parce qu'Il a voulu que tels effets fussent contingents, qui a établi, par rapport à ces effets, *une activité causale qui ne sera pas déterminée au fait de les produire;* comme c'est Lui, et parce qu'Il a voulu que tels effets fussent nécessaires, qui a établi, par rapport à ces effets, *une activité causale déterminée au fait de les produire.* Il est bien évident que pour qu'Il ait pu en agir ou en disposer ainsi, il a fallu que l'être créé, dans toute sa raison d'être créé, lui fût soumis. Il fallait, comme dit saint Thomas, que ce fût l'auteur même de l'être, celui qui a puissance sur tout l'être, jusqu'en son fond le plus intime, et non pas simplement sur telle ou telle raison ou forme

d'être qui intervînt ici; car il s'agissait d'établir un ordre qui domine toute causalité créée, toute causalité créée rentrant nécessairement dans l'une ou l'autre des deux catégories à établir. Il ne se peut pas, en effet, qu'on ait une activité causale créée, qui ne soit ou déterminée à produire son effet, ou indéterminée à le produire. Dieu seul, étant au-dessus de l'une et de l'autre, en raison de son domaine sur tout l'être et toute l'activité créés, les pouvait constituer toutes deux. Quant à chacune des deux activités créées, elles ne peuvent ni se constituer elles-mêmes, c'est trop évident, ni encore moins se constituer l'une l'autre, appartenant à des ordres distincts.

C'est donc parce qu'Il est l'Être même et que tout l'être créé dépend de Lui, que Dieu, par l'action de sa Providence, constitue et établit l'ordre du nécessaire et du contingent. Que s'il en est ainsi, il faudra bien se garder de vouloir juger l'action de Dieu d'après l'action de la créature; et, par exemple, nous garder d'appliquer à son action providentielle les termes de nécessaire ou de contingent, pris au sens où nous les disons de l'action créée. « Toute cause créée étant comprise dans l'ordre du nécessaire ou du contingent, il faudra ou que cette cause puisse défaillir », c'est-à-dire manquer son effet, « ou que cet effet cesse d'être contingent et devienne nécessaire. Pour Dieu, il n'en va pas ainsi. L'action de sa Providence est indéfectible », elle ne peut jamais manquer son effet; « et pourtant tout effet qui en émane n'est pas nécessaire, il en est qui sont contingents ». (Saint Thomas, Commentaire sur le *Perihermenias* d'Aristote, leç. 14.) Bien plus, et nous l'avons répété maintes fois, c'est de l'indéfectibilité de sa Providence que vient dans l'effet préordonné par Dieu la raison de contingence que nous y découvrons. La raison de contingence ou de nécessité ne vient qu'après la raison d'être. Si donc l'action de Dieu s'étend sur tout l'être, elle s'étendra forcément sur la nécessité et la contingence. En sorte que *certainement sera et sera contingemment* ce que Dieu a marqué devoir être et devoir être contingemment; comme aussi *certainement sera et sera nécessairement* ce que Dieu a marqué devoir être et devoir être nécessairement. L'efficacité même de l'action divine est ici la garantie de la contingence des effets

contingents. Si on l'osait, on pourrait dire que l'action de la Providence rend nécessaire la contingence de ces effets, en ce sens que ces effets *ne peuvent pas ne pas être contingemment.*

Ici vient une question extrêmement délicate, soulevée par Cajétan à l'occasion de cet *ad tertium*. Cajétan se demande si, par rapport aux effets contingents prévus et préordonnés par Dieu, nous sommes obligés de dire qu'ils sont *inévitables*, ou bien si nous pouvons dire que même ainsi prévus et préordonnés par Dieu ils sont encore *évitables*. Et l'on voit tout de suite la portée de la question. Il s'agit évidemment de nos actes libres. Nul doute — et saint Thomas nous l'a dit en termes dont nous avons signalé le caractère expressif — que nos actes libres ne tombent sous l'action de la divine Providence. Que même ordonnés et prédisposés par Dieu, ils demeurent libres, saint Thomas vient de nous en donner la raison décisive, quand il nous a dit que loin de nui re à la contingence des effets créés, la Providence de Dieu en était la vraie source et la garantie suprême. Mais ces actes libres, tant qu'ils ne sont pas encore, et sur lesquels porte, de toute éternité, avant qu'ils soient, la Providence de Dieu, peuvent-ils être *évités* par nous, ou sont-ils *inévitables?* En d'autres termes, la Providence éternelle de Dieu les rend-elles inévitables? — Cajétan dit qu'il n'a nulle part trouvé, dans les œuvres de saint Thomas, la réponse à cette question. Et après avoir exclu comme insuffisante la réponse qui consisterait à dire que les actes libres demeurent évitables pour la cause seconde, bien qu'ils soient inévitables eu égard à la cause première, il se demande si l'on ne pourrait pas appliquer à ces deux termes *évitables* et *inévitables* ce que saint Thomas nous a dit du nécessaire et du contingent. Ces deux termes, *en tant qu'ils se contredivisent et s'excluent*, ne s'appliqueraient qu'aux *actes créés dans leur rapport aux causes créées;* nullement à ces actes de la créature dans leur rapport à la cause première. De telle sorte que mis en regard de cette cause première et considérés comme tombant sous son action, les actes de la créature ne pourraient être dénommés ni de l'un ni de l'autre de ces deux termes. Ni ils ne seraient évitables, ni ils ne seraient inévitables, mais quelque chose *de plus élevé et d'insoupçonné pour nos faibles intelligen-*

ces, incapables de saisir la nature du lien mystérieux qui rattache à l'action souveraine de Dieu les effets ou les actes de la créature tombant sous cette action. Et peut-être, ajoute-t-il, si on enseignait ainsi ce point de doctrine, personne parmi les chrétiens n'errerait au sujet de la Prédestination; pas plus qu'on n'erre au sujet de la Trinité, dont on dit et dont on écrit, comme c'est la vérité, qu'elle dépasse toute intelligence humaine, et que la foi seule est apte à la saisir. « C'est donc, conclut Cajétan, chose excellente et salutaire, en pareille matière, de partir de ce que nous savons de science certaine et que nous expérimentons en nous, savoir que tout ce qui tombe sous notre libre arbitre peut être évité par nous, et que par suite nous sommes dignes de peine ou de récompense. Quant à déterminer *comment*, avec cela, la divine Providence et la Prédestination gardent leur caractère d'absolue certitude et de parfaite immutabilité, nous croyons là-dessus ce que croit la sainte Mère l'Église; car il est écrit (Ecclésiastique, ch. III, v. 22) : *Ne cherche pas ce qui te dépasse; bien des choses, en effet, t'ont été montrées que l'intelligence humaine ne peut pas comprendre.* Et celle-ci en est une. »

Ces réflexions de Cajétan son très sages; et nous ne faisons aucune difficulté d'y souscrire. Nous ferons remarquer seulement que la différence entre le mot *évitable* et le mot *contingent* n'est peut-être pas aussi tranchée que semble le dire Cajétan. Au fond, évitable et contingent ou libre semblent bien revenir au même. On dira d'un acte qu'il est évitable quand sa cause peut le produire ou ne pas le produire; et c'est exactement la définition du libre et du contingent. Il est donc légitime d'appliquer aux termes *évitable* et *inévitable* ce que saint Thomas dit du contingent et du nécessaire. Mais y a-t-il lieu de le donner comme un point nouveau de doctrine que saint Thomas n'aurait nulle part tranché? Nous ne le voyons pas, puisque au fond ces termes entraînent le même sens que les termes au sujet desquels saint Thomas s'est prononcé. Dès lors, et tout en gardant le mystère, nous dirons exactement de l'*évitable* ce que saint Thomas dit du contingent. Les actes prévus par Dieu sont dits évitables, comme ils sont dits contingents par rapport aux

causes secondes; et loin de nuire à cette *évitabilité*, la détermination de la Providence divine la cause et la garantit; c'est-à-dire que si la Providence de Dieu détermine que tel acte *sera évitablement* — et c'est le cas de tous les actes libres — cet acte sera et sera évitablement.

Dieu a, de toute éternité, statué, au dedans de Lui-même, l'ordre du monde tel qu'il est dans le temps. Il l'a statué jusque dans les moindres détails et tout arrive selon que Dieu l'a Lui-même directement et immédiatement prévu, disposé, ordonné. Ce qui n'enlève pas aux événements contingents leur contingence; car cette contingence elle-même tombe sous l'ordre de la Providence divine et est un de ses effets. Donc, de ce que Dieu a disposé de toute éternité qu'une chose sera, s'Il a disposé en même temps qu'elle sera pouvant ne pas être, sa cause produira certainement cet effet, mais le produira pouvant parfaitement ne pas le produire; et cette puissance vraie, ce pouvoir réel qu'elle a de ne le pas produire, bien loin d'être infirmé par l'ordination divine, est au contraire causé par elle. — Nous venons de voir ce qu'il en est de la Providence divine qui s'étend à tout dans le monde de la création. Il nous faut maintenant étudier l'action de Dieu, au double point de vue du savoir et du vouloir, relativement à cet objet particulier et circonscrit qui s'appelle le salut ou la damnation. Dans quelles relations peuvent être, avec le savoir et le vouloir divin, le salut ou la damnation des hommes et, généralement, de toutes les créatures douées d'intelligence? Ce redoutable problème, de tous peut-être le plus ardu et le plus épineux, en tout cas le plus poignant pour nous, va former l'objet de la question suivante. Saint Thomas y ajoutera, par mode de corollaire, une seconde question relative au *livre de vie*: ce sera la question 24.

Et d'abord, le problème en lui-même. Il s'agit de la prédestination et de la réprobation.

QUESTION XXIII.

DE LA PRÉDESTINATION.

Cette question comprend huit articles :

1° Si la prédestination convient à Dieu?
2° Ce qu'est la prédestination; et si elle met quelque chose dans celui qui est prédestiné?
3° S'il convient à Dieu de réprouver certains hommes?
4° Du rapport de la prédestination à l'élection, savoir : si les prédestinés sont élus?
5° Si les mérites sont la cause ou la raison de la prédestination ou de la réprobation ou de l'élection?
6° De la certitude de la prédestination, savoir : si les prédestinés sont infailliblement sauvés?
7° Si le nombre des prédestinés est certain?
8° Si la prédestination peut être aidée par les prières des saints?

De ces huit articles, les quatre premiers examinent la nature de la prédestination et de la réprobation; le cinquième, leur cause; et les trois derniers (6-8), leur certitude. — Au sujet de leur nature, saint Thomas étudie, d'abord, la prédestination et la réprobation, d'une façon absolue (art. 1-3); puis, par comparaison avec l'élection (art. 4). — D'une façon absolue, nous avons, d'abord, ce qui a trait à la prédestination (art. 1, 2), et puis, ce qui concerne la réprobation (art. 3). — Pour ce qui a trait à la prédestination, saint Thomas s'enquiert d'abord de son existence et de sa nature quant au nom ou quant au mot de prédestination (art. 1); puis, il précise un point particulier relativement à sa nature, quant à la chose même que ce nom exprime (art. 2). — Et d'abord, existence et nature, quant au nom, de la prédestination en Dieu.

C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si les hommes sont prédestinés par Dieu?

Quatre objections veulent prouver que les hommes ne sont pas prédestinés par Dieu. — La première, très intéressante, est une parole de « saint Jean Damascène, au 2e livre *de la Foi orthodoxe* (ch. xxx), déclarant qu'*il faut reconnaître que Dieu connaît d'avance toutes choses, mais qu'Il ne les prédétermine pas toutes: Il préconnaît, en effet, tout ce qui est en nous, mais Il ne le prédétermine pas*. Or, les mérites et les démérites humains sont en nous, en tant que nous sommes, par notre libre arbitre, les maîtres de nos actes. Par conséquent, ce qui touche au mérite ou au démérite n'est pas prédestiné par Dieu. Et, par suite, il n'y a plus de prédestination pour les hommes ». On aura remarqué combien cette première objection, dans sa teneur, a une forme moliniste. — La seconde objection veut prouver qu'il est inutile d'introduire ce mot de prédestination, quand il s'agit de l'ordination des hommes vers leur fin, puisque « les autres créatures aussi sont ordonnées par la Providence divine à leur fin propre, ainsi qu'il a été dit (q. 22, art. 1, 2); et cependant, quand il s'agit d'elles, nous n'employons pas ce mot-là. Pourquoi donc l'employer quand il s'agit des hommes? » — La troisième objection s'appuie sur une définition, donnée par saint Augustin, de la prédestination, de laquelle il résulterait que « la prédestination ne semble pas atteindre les anges; alors que pourtant ils sont susceptibles de béatitude aussi bien que les hommes ». Cette définition de saint Augustin est la suivante : « prédestiner, c'est *se proposer de venir en aide à la misère* (Cf. *De diverses questions à Simplicius*, liv. II, q. 2; *Contre deux épîtres pélagiennes*, liv. II, ch. ix, x; *De la prédestination des saints*, ch. iii, vi, xvii). Or, l'ange n'a pas connu la misère. Donc, il ne peut pas être prédestiné. Et, par suite, l'homme ne peut pas l'être non plus. » — La quatrième objection argue d'un texte de saint Paul d'où l'on infère que « les

bienfaits conférés à l'homme par Dieu sont révélés par l'Esprit-Saint aux âmes saintes. Voici, en effet, le mot de l'Apôtre dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 12) : *Pour nous, nous avons reçu, non l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce.* Puis donc que la prédestination est un bienfait de Dieu, s'il y avait des hommes prédestinés par Dieu, ces hommes-là le sauraient. Or, il est manifeste qu'il n'en est pas ainsi ». Donc, les hommes ne sont pas prédestinés par Dieu.

L'argument *sed contra* est le simple mot de saint Paul dans son Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 30) : *Ceux qu'Il a prédestinés, ceux-là Il les a appelés.* — Le mot est formel et il ne laisse place à aucun doute. Bien d'autres citations pourraient être apportées; mais celle-là suffit.

La réponse du corps de l'article est ainsi formulée dès le début : « Il convient à Dieu de prédestiner les hommes. » Pour prouver cette proposition, saint Thomas nous rappelle une des conclusions de la question précédente (art. 2), savoir : que « tout est soumis à la Providence de Dieu. Or, nous l'avons dit encore (art. 1er de la même question), le propre de la providence est d'ordonner les choses à leur fin. Seulement » — et c'est ici que vient le point précis où s'origine toute la question actuelle et qui fait qu'elle se distingue d'avec la précédente — « la fin à laquelle peuvent être ordonnées par Dieu les créatures est double : — l'une, qui dépasse les proportions et les facultés de toute nature créée ; cette fin n'est autre que la vie éternelle, qui consiste dans la vision divine et dépasse la nature de toute créature, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 12, art. 4) ; — l'autre, qui est proportionnée à la nature créée, c'est-à-dire que la créature peut atteindre par la vertu de sa nature ». — Ceci posé, considérons que « s'il est quelque chose à quoi un être ne puisse pas parvenir par la vertu de sa nature, il faudra que cet être y soit transféré par un autre ; c'est ainsi que la flèche est envoyée au but par l'archer. D'où il suit qu'à proprement parler, la créature raisonnable, qui est susceptible de la vie éternelle, y est conduite comme transférée par Dieu. Mais il faut évidemment que *la raison de cette transmission* préexiste en Dieu ; non moins que préexiste

en Lui *la raison de l'ordre de toutes choses à leur fin*, dont nous avons dit que c'était la Providence. D'autre part, la raison d'une œuvre à accomplir existant dans la pensée de l'auteur qui doit réaliser cette œuvre, constitue une sorte de *préexistence*, en cet auteur, de l'œuvre qu'il doit réaliser. Il s'ensuit que la raison de cette transmission, dont nous avons parlé, de la créature raisonnable au terme de la vie éternelle, pourra être appelée du nom de *prédestination :* destiner, en effet, est la même chose qu'envoyer ». On le voit : dès là qu'il existe pour les créatures raisonnables une fin dépassant leur nature et où Dieu seul peut les transférer, il faut que Dieu, en faisant ses plans, règle au dedans de Lui l'ordre de cette transmission ; et cet ordre, ou le plan et la règle de cet ordre, existant en Dieu de toute éternité, préexistera, c'est trop clair, à l'exécution de cet ordre qui n'aura lieu que dans le temps. Si donc on observe que le mot *destination* et le mot *transmission* peuvent être pris dans le même sens, on verra que la prédestination n'est rien autre que *la préexistence en Dieu de l'ordre ou du plan qui règle la transmission des créatures raisonnables à cette fin spéciale qui s'appelle la vie éternelle.* « Par où l'on voit » encore, remarque saint Thomas, en finissant, « que la prédestination, du côté des objets, est une certaine partie de la Providence » ; et saint Thomas parle des objets, car du côté du sujet, c'est-à-dire en Dieu qui prédestine ou qui pourvoit, l'on ne saurait distinguer la raison de tout et de partie. Cette remarque de saint Thomas nous dit en termes exprès ce que le corps de l'article nous amenait à conclure. Notons, en effet, qu'aux termes mêmes de l'article, *l'ordre de toutes les créatures à leur fin*, en tant que conçu par Dieu, constitue la Providence ; tandis que la Prédestination est constituée par *un certain ordre* (la transmission ou la destination) *de certaines créatures* (les créatures raisonnables) *à une certaine fin* (la vie éternelle). Il est donc bien évident que la Prédestination n'est qu'une partie de la Providence, à considérer l'objet sur lequel elles portent.

Ailleurs, dans l'une de ses *Questions disputées* (*de la Vérité*, q. 6, art. 1), saint Thomas ajoute une autre différence qui distingue la Providence de la Prédestination et qui précise encore

le caractère de cette dernière. Ce ne serait pas seulement parce qu'elle ne porte que sur un certain ordre de certaines créatures à une certaine fin, que la Prédestination se distinguerait de la Providence dont le propre est d'embrasser universellement l'ordre de toutes choses à leur fin, — différence qui ne distingue la Prédestination de la Providence, que comme la partie se distingue du tout en qui elle est inclue, ainsi que nous venons de le dire ; — c'est encore parce que la Providence n'inclut pas l'obtention de telle ou telle fin à laquelle la créature peut se trouver ordonnée, tandis que la Prédestination inclut cette obtention. Voici les propres paroles de saint Thomas : « Dans toute ordination à une fin, nous pouvons considérer deux choses : l'ordre lui-même ; et l'aboutissement ou le résultat de cet ordre ; c'est qu'en effet toutes les choses qui sont ordonnées à une fin n'atteignent pas cette fin. Or la Providence n'implique que l'ordre à la fin » ; non pas que si la fin est obtenue, la chose cesse d'appartenir à la Providence, car pour l'ensemble des créatures autres que la créature raisonnable ordonnée à une fin surnaturelle, la Providence comprend tout ensemble et l'ordre à la fin et l'obtention de cette fin ; mais l'obtention de la fin n'est pas essentielle à la Providence, et il suffit du fait d'être ordonné à telle fin, quand bien même on ne l'atteigne pas, pour qu'on tombe sous l'action de la Providence. « Et voilà pourquoi tous les hommes, en tant qu'ils sont ordonnés à la béatitude, rentrent dans l'orbite de la Providence », même à supposer qu'ils n'atteignent pas cette fin, comme par exemple les réprouvés qui n'auront jamais le bonheur du ciel. « La Prédestination, au contraire, porte aussi sur l'aboutissement ou le résultat de l'ordre ; et c'est pourquoi elle est le propre exclusif de ceux qui auront la gloire du ciel en partage. » On voit donc que la Prédestination se distingue de la Providence à un double titre : parce que la Providence est plus vaste que la Prédestination, comprenant même en elle cette dernière comme étant une partie d'elle-même ; et parce que la Prédestination inclut le bien final de l'être prédestiné, tandis que la Providence peut porter et porte en effet sur des êtres qui manquent leur fin propre, bien qu'ils réalisent toujours une certaine fin qui concourt, sinon à leur bien propre, du moins au bien de l'ensemble. Et donc

tout ce qui n'est pas ordonné à la fin surnaturelle de la béatitude, ou qui, étant ordonné à cette fin, n'y aboutit pas en réalité, tout cela reste en deçà ou au-dessous de cette partie supérieure de la Providence qui s'appelle la Prédestination.

L'*ad primum* est à noter. Nous y voyons que saint Thomas ne rejette pas absolument le mot *prédéterminer*. Il ne le rejette que dans le cas où on lui ferait signifier une conséquence de *nécessité*: c'est-à-dire au cas où il signifierait la *faculté déterminée* à un seul acte, ainsi qu'il en est des choses naturelles. « Saint Jean Damascène, nous dit saint Thomas, entend par *prédétermination* l'imposition d'une nécessité, comme il en est des choses naturelles qui sont déterminées à un seul acte; et cela ressort de ce qu'il ajoute, disant que : *Dieu ne veut pas le mal ni ne force à la vertu.* » Mais si l'on suppose la prédétermination en ce sens que Dieu *prédétermine* que tel acte sera produit et sera produit par une faculté *non déterminée à le produire* mais *pouvant parfaitement ne le produire pas*, nous pouvons et nous devons garder le mot prédéterminer, qui est au fond le même que prédestiner, ou du moins qui est présupposé par ce dernier; car impossible de prédestiner sans prédéterminer. « Par conséquent », même en gardant le texte de saint Jean Damascène, « la prédestination demeure. »

L'*ad secundum* répond que la prédestination ne regarde proprement que l'obtention de la béatitude. Or, « les créatures irraisonnables sont incapables d'une telle fin, qui, d'ailleurs, est au-dessus des forces de la nature humaine », mais à laquelle cette nature peut être transférée par Dieu, tandis que les créatures irraisonnables ne le peuvent absolument pas (cf. l'article 4 de la question 12). « Et voilà pourquoi on ne peut pas dire d'elles, à proprement parler, qu'elles soient prédestinées; bien que parfois, mais d'une façon abusive — déclare saint Thomas — on se serve du mot prédestination au sujet de n'importe quelle autre fin. » — Retenons bien ce mot de saint Thomas, et bannissons de notre langage des formules ou des expressions qui ne cadrent pas avec la rigueur ou la sainteté de la pensée chrétienne. N'usons du mot prédestiner que lorsqu'il s'agit de l'homme ou de l'ange, eu égard à la béatitude.

L'*ad tertium* observe, en effet, que « le fait d'être prédestinés convient aux anges aussi bien qu'aux hommes, bien que les anges n'aient jamais été dans la misère » du péché. « C'est, dit saint Thomas, que le mouvement se spécifie non par le point de départ mais par le point d'arrivée » : dans le mouvement d'altération, par exemple, « il importe peu, relativement au fait d'être blanchi, que celui qui devient blanc fût auparavant noir ou mat ou rouge. Pareillement aussi pour la Prédestination : la raison de prédestination sera la même, qu'on soit prédestiné à la vie éternelle, de l'état de misère ou non. — Au surplus, ajoute saint Thomas, on pourrait dire que toute collation de bien au-dessus de ce qui est dû à celui qui le reçoit, relève de la miséricorde, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 21, art. 3, *ad secundum* : art. 4) ». Et, à ce titre, même l'ange a été de la part de Dieu objet de miséricorde, quand il a été prédestiné à la béatitude de la vie éternelle.

L'*ad quartum* est très précieux. Saint Thomas nous y apprend pourquoi, dans l'ordre actuel de sa Providence, Dieu ne révèle pas aux prédestinés le fait de leur prédestination. C'est pour que le cours des choses humaines se déroule plus suavement et plus conformément aux lois de notre nature. « A supposer, nous dit saint Thomas, que par un privilège spécial Dieu révèle à certains hommes le mystère de sa Prédestination, cependant il ne convient pas qu'Il le révèle à tous. Ceux, en effet, qui ne sont pas prédestinés tomberaient dans le désespoir », et, de ce chef, aggraveraient leur malheur éternel par les fautes qu'ils commettraient; « tandis que la sécurité engendredrerait la négligence en ceux qui sont prédestinés. »

Saint Thomas nous a expliqué et justifié le mot *Prédestination* appliqué à la Providence de Dieu, en tant que cette Providence porte sur les heureux privilégiés qui seront admis à partager le bonheur de Dieu dans le ciel. Il ne nous a pas prouvé directement le fait de cette Prédestination. Ce fait est supposé par lui. Et il a le droit de le supposer; car tout dans l'Écriture et dans l'Église en est la preuve manifeste. Les témoignages établissant que des créatures doivent être admises à partager le

bonheur de Dieu dans sa gloire sont innombrables; et l'on peut dire, en un sens, que c'est là tout l'Évangile et tout le christianisme. Il n'y avait donc pas à établir ici cette preuve. Saint Thomas n'avait qu'à adapter à la vérité foncière qui constitue un des points les plus essentiels de notre foi, le mot qui en exprime l'aspect divin et que saint Paul, du reste, avait lui-même employé, ainsi que nous l'a rappelé l'argument *sed contra*. — Il nous faut maintenant préciser un point particulier et fort important qui se rattache à la chose que le mot « Prédestination » désigne. Ce que nous appelons de ce mot « la Prédestination », est-il seulement et exclusivement en Dieu; ou bien faut-il dire qu'on en retrouve une part dans la créature « prédestinée »?

Tel est l'objet de l'article suivant, dont la portée nous apparaîtra mieux, par le simple fait de sa lecture.

Article II.

Si la Prédestination met quelque chose en celui qui est prédestiné?

Quatre objections tendent à prouver que la Prédestination inclut dans son concept un quelque chose subjecté dans les prédestinés. — La première argue de ce que « la Prédestination dit une action en Dieu. Or, toute action entraîne, de soi, une passion. Il faut donc qu'il y ait dans les prédestinés cette passion que la Prédestination connote ». — La seconde objection cite une parole d'Origène, dans son Commentaire sur l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 4), disant, sur ce mot de saint Paul : *Celui qui a été prédestiné*, etc. : *la prédestination porte sur ce qui n'est pas, mais la destination porte sur ce qui est;* et cette autre parole de saint Augustin, dans son livre *de la Prédestination des saints : qu'est-ce que la prédestination, sinon la destination de quelqu'un ?* D'où l'objection conclut : « La Prédestination ne porte donc que sur quelqu'un qui existe; et par conséquent elle met quelque chose en celui qui est prédestiné. » — La troisième objection est une autre parole de saint Augustin

dans son livre *de la Prédestination des saints* (ou du Don de la Persévérance), ch. XIV, disant que « la Prédestination est *la préparation des bienfaits de Dieu*. Or, toute préparation met quelque chose en celui qui est préparé. Donc, la Prédestination met quelque chose en ceux qui sont prédestinés ». — La quatrième objection essaie de prouver que la Prédestination n'est pas éternelle; car « rien de temporel n'entre dans la définition de l'éternel. Or la grâce, qui est quelque chose de temporel, rentre dans la définition de la Prédestination; la Prédestination se définit, en effet, *la préparation de la grâce pour le présent et de la gloire pour l'avenir* (1er livre des *Sentences*, dist. 40). Donc, la Prédestination n'est pas éternelle. Et puisqu'en Dieu il n'y a rien qui ne soit éternel, il faut donc que la Prédestination soit non pas en Dieu, mais en ceux qui sont prédestinés ».

L'argument *sed contra* cite un autre texte de saint Augustin, emprunté au même livre que tout à l'heure, disant que « la Prédestination est *la prescience des bienfaits de Dieu*. Puis donc que la prescience n'est pas dans les choses sues, mais dans celui qui sait, il s'ensuit que la Prédestination non plus n'est pas en ceux qui sont prédestinés, mais en Dieu ».

Et c'est la conclusion même que formule expressément saint Thomas au début du corps de l'article. « La Prédestination, déclare-t-il, n'est pas quelque chose dans les prédestinés; elle n'est qu'en Celui qui prédestine. » Pour le prouver, saint Thomas se réfère à la conclusion de l'article précédent, savoir, que « la Prédestination est une partie de la Providence. — La Providence, en effet, n'est pas dans les choses pourvues; elle est, nous l'avons dit, un certain plan dans l'intelligence du proviseur (cf. q. 22, art. 1). Ce n'est que l'exécution de la Providence, ce que nous appelons le gouvernement, qui est, si on le prend au sens passif, dans les choses gouvernées; car, si on le prend au sens actif, il est lui-même en celui qui gouverne. Il s'ensuit manifestement que la Prédestination », considérée en elle-même, « est une certaine raison de l'ordre de certains êtres au salut éternel, existant dans la pensée divine. Quant à l'exécution de cet ordre, elle sera, si on l'entend au sens passif, dans les prédestinés; mais, au sens actif, elle est encore en Dieu. Et

cette exécution de la Prédestination, c'est précisément la *vocation* et la *glorification*, selon ce mot de l'apôtre saint Paul *aux Romains*, ch. VIII (v. 30) : *Ceux qu'Il a prédestinés, Il les a appelés : et ceux qu'Il a appelés, Il les a glorifiés* ». Le texte complet de saint Paul marque trois degrés : la vocation, la justification, la glorification. Saint Thomas ne cite que le premier et le dernier ; mais il sous-entend le degré du milieu.

L'*ad primum* rappelle la différence qu'il y a entre l'action immanente et l'action transitive. « L'action qui passe en une matière extérieure, entraîne, de soi, la passion ; ainsi en est-il de l'action de chauffer ou de couper. Mais il n'en est pas de même pour les actions qui demeurent en celui qui agit » et s'y terminent, « comme l'acte de penser et de vouloir, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 14, art. 2 ; q. 18, art. 3, *ad 1um*). Or, précisément la Prédestination appartient à ce dernier genre d'action. Il s'ensuit qu'elle ne met pas elle-même quelque chose dans les prédestinés. Ce n'est que son exécution, qui, passant en un sujet extérieur, met en eux un certain effet ».

L'*ad secundum* distingue une double acception du mot *destination*. « Parfois, ce mot s'applique à l'envoi réel d'une certaine chose vers son terme ; et en ce sens, la destination ne peut porter que sur ce qui est. D'autres fois, on prend ce mot pour désigner l'envoi qu'on a conçu dans sa pensée, selon que nous sommes dits destiner ce que nous avons arrêté de faire dans notre esprit. C'est en ce second sens qu'il est dit au 2me livre des *Macchabées*, chap. VI (v. 20), qu'*Éléazar avait destiné* (dans le sens de *résolu*) *de ne point accepter des choses illicites par un faux amour de la vie*. Ainsi entendue, la destination peut porter même sur ce qui n'est pas encore. — Au surplus, ajoute saint Thomas, et lorsqu'il s'agit du mot *pré*destination, en raison de l'antériorité qu'il inclut, nous pourrons le dire de ce qui n'est pas, en quelque sens qu'on entende la destination d'un être. » Nous avons donc, sans aucun doute possible, le droit de garder le mot prédestination, même en l'entendant exclusivement des plans de la Providence surnaturelle préexistant éternellement en Dieu.

L'*ad tertium* distingue aussi une double sorte de préparation.

« L'une, qui est la préparation du sujet à recevoir l'action; et cette préparation est en celui qui est préparé. L'autre, qui est celle de l'agent se disposant à agir ; et cette préparation est dans l'agent. Or, la prédestination est une préparation de cette seconde sorte; en ce sens qu'un agent intellectuel est dit se préparer à agir, parce qu'il préconçoit la raison de l'œuvre qu'il doit réaliser. C'est ainsi que Dieu s'est préparé de toute éternité par sa Prédestination, concevant la raison de l'ordre de certaines créatures au salut. »

L'*ad quartum* observe que « la grâce n'entre pas dans la définition de la Prédestination, comme si elle faisait partie de son essence; mais parce que la Prédestination dit un certain rapport à la grâce, le rapport de la cause à l'effet ou de l'acte à l'objet » — pour faire comprendre, et non pour définir à proprement parler. « Il ne s'ensuit donc pas que la Prédestination soit quelque chose de temporel. » Ce n'est que son exécution qui est temporelle; mais elle-même est éternelle.

La Prédestination, considérée en elle-même et au sens strict de ce mot, n'est rien autre que le plan éternel de Dieu, statuant en Lui-même l'obtention du bonheur du ciel pour ceux qui, en effet, doivent un jour et pour l'éternité être admis à ce bonheur. Elle se distingue, ainsi comprise, du gouvernement divin qui en doit assurer l'exécution dans le temps et qui entraîne, successivement réalisées, dans les sujets mêmes prédestinés, les trois étapes marquées par saint Paul : la vocation, la justification et la glorification. — Voilà ce qu'est la Prédestination considérée en elle-même et d'une façon absolue. Il est certain que si nous n'avions pas autre chose à en dire, elle aurait été facilement admise par tous les esprits, et l'on n'eût point soulevé à son sujet les multiples erreurs ou les querelles dont nous allons avoir à parler. Mais l'enseignement de la foi ne se contente pas de nous livrer la nature de la Prédestination. Il nous apprend encore que cette Prédestination, définie comme nous venons de le faire, ne doit pas s'étendre à toutes les créatures raisonnables. A côté d'elle, un autre mot se prononce qui résonne d'une façon troublante à nos oreilles ; c'est celui de réprobation : et il porte sur

tous ceux qui en fait ne seront pas admis à partager le bonheur de Dieu dans son ciel. — Que penser au sujet de cette réprobation, et faut-il en faire remonter la cause jusqu'à Dieu? Pouvons-nous dire vraiment qu'il y ait quelque homme, quelque créature raisonnable, qui ne soit pas prédestiné par Dieu, bien plus, qui soit réprouvé par Lui? — Telle est la question, la formidable question qui va faire l'objet de l'article suivant, et au sujet de laquelle nous aurons à signaler tant d'erreurs et des sentiments si multiples. Voyons d'abord le texte de saint Thomas.

Article III.

Si Dieu réprouve des hommes?

Trois objections veulent prouver que « Dieu ne réprouve aucun homme ». — La première argue de ce que « Dieu aime tous les hommes, selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. XI (v. 25) : *Vous aimez tout ce qui est et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait.* Or, personne ne réprouve celui qu'il aime. Donc, Dieu ne réprouve aucun homme ». — La seconde objection fait une parité entre la réprobation et la Prédestination. « Si Dieu réprouve quelque homme, il faudra que la réprobation ait aux réprouvés le même rapport que la Prédestination a aux prédestinés. Or, la Prédestination est cause du salut des prédestinés. Par conséquent, la réprobation sera cause de la perdition des réprouvés. Or, cela n'est pas; car il est dit par le prophète Osée, ch. XIII (v. 9) : *Ta perte vient de toi, Israël; et c'est de moi seulement que vient ton secours*[1]. Il n'est donc pas vrai que Dieu réprouve personne. » — La troisième objection est encore plus délicate. Il est certain qu'« on ne doit imputer à personne ce qu'il ne peut pas éviter. [Et voici bien le mot *évitable* au sujet duquel Cajétan disait n'avoir point trouvé de solution dans saint Thomas; nous verrons tout à l'heure la

1. Plusieurs modernes veulent traduire différemment ce texte. Mais la lecture de saint Thomas, qui est celle de la *Vulgate*, garde toute sa valeur, même en tenant compte du texte hébreu.

solution du saint Docteur.] Or, si Dieu réprouve quelqu'un, il devient inévitable que ce quelqu'un périsse; il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiaste*, ch. VII (v. 14) : *Regarde les œuvres de Dieu : personne ne peut redresser ce qu'Il a méprisé.* Il s'ensuit qu'on ne pourrait plus imputer aux hommes leur perte; ce qui est faux. Donc, il n'est pas vrai que Dieu réprouve quelqu'un ».

L'argument *sed contra* n'est qu'un mot, mais un mot profond comme l'Océan. C'est la parole de Dieu, dans le prophète Malachie, chapitre I (v. 2, 3) : *J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü.* — Saint Paul devait reprendre ce même mot, dans son Épître *aux Romains*, chapitre IX, et l'appliquer, comme le fait ici saint Thomas, au choix entièrement gratuit de Dieu, prenant certains hommes et laissant les autres, ce qui constitue précisément, ainsi que nous l'allons dire, le mystère de la réprobation, au sens où nous le prenons maintenant.

Au corps de l'article, saint Thomas répond nettement, et dès le début : « Oui, parmi les hommes, il en est que Dieu réprouve : *Deus aliquos reprobat.* » Quel est bien le sens que saint Thomas donne à ce mot, la preuve même de son affirmation va nous le dire. « Il a été dit, en effet, plus haut, déclare-t-il (Cf. art. I de cette question), que la Prédestination est une partie de la Providence. Or, nous l'avons dit aussi plus haut (q. 22, art. 2, *ad secundum*), il appartient à la Providence de permettre certaines défectuosités dans les choses qui lui sont soumises. Pareillement donc, et puisque c'est par la divine Providence que les hommes sont ordonnés à la vie éternelle, il appartiendra à cette même divine Providence de permettre que quelques-uns manquent cette fin; et c'est là ce qu'on appelle *réprouver*. De même donc que la Prédestination est cette partie de la Providence qui regarde ceux qui sont ordonnés par Dieu au salut éternel, de même la réprobation est cette partie de la Providence qui regarde ceux qui manquent cette fin. D'où l'on voit que la réprobation n'importe pas que l'idée de prescience, mais qu'elle ajoute quelque chose selon la raison, comme d'ailleurs la Providence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 1, *ad 3*^{um}). De même, en effet, que la Prédestination inclut la volonté de conférer la grâce et la gloire, pareillement la réprobation inclut la

volonté de permettre que quelqu'un tombe dans le péché et la volonté d'infliger la peine de la damnation pour ce péché. »

Arrêtons-nous sur ces dernières paroles de saint Thomas. Aussi bien sont-elles d'une importance extrême, non seulement pour préciser la nature de la réprobation, mais pour nous déterminer à faire un choix parmi les diverses opinions émises à ce sujet. Tout catholique doit admettre qu'il y a une certaine réprobation en Dieu, si par réprobation on entend la non-admission de toutes les créatures raisonnables dans le ciel. Il est de foi, en effet, que le démon et tous les mauvais anges qui l'ont suivi, et pareillement tous les hommes qui seront trouvés à la gauche du Souverain Juge au jour du jugement dernier, n'entreront jamais dans le ciel pour y jouir de la vie éternelle, mais qu'au contraire ils seront voués à des supplices éternels (Cf. S. Matthieu, ch. xxv, v. 46). Mais cette réprobation, quelle est-elle, et de quel nom devons-nous l'appeler? Est-ce une réprobation positive ou une réprobation négative?

Il y a d'abord des sentiments extrêmes que nous devons exclure comme des erreurs ou même des hérésies formellement condamnées par l'Église. — Nous devons exclure comme péchant par excès : les Prédestinatiens, les Calvinistes et les Jansénistes. Ceux-là sont unanimes à parler de réprobation positive au sens absolu et direct; et cela veut dire que, pour eux, Dieu voue certaines créatures aux supplices éternels comme Il en voue d'autres au bonheur du Paradis. Cette doctrine est monstrueuse. Nous aurons à en reparler à propos de l'*ad secundum*. — Par défaut, nous avons les Pélagiens et les semi-Pélagiens qui n'admettent, à vrai dire, aucune réprobation en Dieu. Dieu n'intervient en aucune façon, ni à aucun moment, dans la série des actes qui entraînent certaines créatures à leur perte.

Entre ces deux extrêmes et qui constituent des hérésies condamnées, il y a les divers sentiments librement discutés parmi les catholiques. On peut les ramener à trois, en ce qui est de la réprobation. — L'école rigide qui veut que Dieu ait *positivement exclu* du bonheur du ciel, antérieurement à tout démérite de leur part, ceux qui, en effet, ne seront pas admis à jouir de ce bonheur. Ils ne sont pas, de ce fait, voués aux supplices éter-

nels ; et en cela, les auteurs qui soutiennent ce sentiment se séparent des erreurs prédestinatiennes ou calvinistes et jansénistes. Mais les réprouvés, s'ils ne sont pas positivement voués par Dieu aux supplices de l'enfer, sont positivement exclus du bonheur du ciel. Dieu les exclut de ce bonheur ; exclusion qui entraîne la volonté de permettre qu'ils tombent dans le péché et la volonté d'infliger la peine que ce péché aura méritée. — Tel est le sentiment d'Alvarez, des Salmanticenses, de Jean de saint Thomas, de Gonet, de Contenson, tous disciples de saint Thomas, et qui comptent parmi les meilleurs. — L'école mitigée n'admet pas cette *exclusion positive*. Elle la trouve vraiment trop dure et se contente d'en appeler à une *non-élection*. Les réprouvés ne sont pas positivement exclus par Dieu. Ils sont seulement laissés de côté ; ils ne sont pas inclus au nombre ou dans le nombre des prédestinés ; et cette non-inclusion ou non-élection entraîne la volonté de permettre qu'ils tomberont dans le péché, et la volonté d'infliger la peine pour le péché commis. La réprobation n'a rien de positif, elle est purement négative, jusqu'au moment où intervient la volonté permissive relativement au péché. — Ce sentiment est celui de Billuart, que ce dernier attribue aussi à Capréolus, à Cajétan, à Ferrariensis, à Goudin, tous thomistes de marque et commentateurs émérites du saint Docteur ; c'est aussi le sentiment du P. Janssens. — A côté de ces deux premières écoles qui sont toutes deux thomistes, se trouve une troisième école, catholique elle aussi, mais qui n'a rien de thomiste, l'école de Molina ou des molinistes, qui excluent toute réprobation même négative antérieurement au péché de la créature. En d'autres termes, Dieu ne réprouve personne d'une réprobation négative, c'est-à-dire qu'Il ne prononce en rien sur l'inclusion ou la non-inclusion, l'admission ou la non-admission de quelque créature que ce soit au bonheur éternel, antérieurement au démérite de la créature. Ces auteurs admettent cependant que si la créature tombe, c'est que Dieu le permet ; et qu'une fois tombée, elle est redevable d'une peine positive à l'endroit de la Justice de Dieu. Nous retrouvons donc de ce chef la formule donnée par saint Thomas à la fin du corps de l'article que nous expliquons, et sur laquelle, en effet, tous doi-

vent convenir sous peine de n'être plus catholiques. — Pour ce qui distingue et divise ces trois écoles catholiques, nous aurons à nous prononcer bientôt, à l'occasion de l'article 5 (cf. q. 24, art. 1, *ad 3um*). — Venons maintenant aux objections du présent article.

L'*ad primum* répond que sans aucun doute « Dieu aime tous les hommes, et même toutes les créatures, en ce sens qu'Il veut à tout ce qui est, un certain bien. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'Il veuille à tous, indistinctement, tout bien. Et précisément en tant qu'Il ne veut pas à certains, ce bien qui est la vie éternelle, Il est dit les avoir en haine ou les réprouver ». — Ces dernières paroles de saint Thomas nous montrent que l'école de Molina n'est pas avec le saint Docteur. Quant aux deux premières écoles, elles peuvent toutes deux revendiquer ces paroles de saint Thomas.

L'*ad secundum* nous fait remarquer que « s'il s'agit de la manière de causer » ou d'influer sur l'effet, « il n'en est pas de la réprobation comme de la Prédestination. La Prédestination, en effet, est cause tout ensemble et de ce que les prédestinés espèrent recevoir dans la vie future, c'est-à-dire la gloire, — et de ce qu'ils reçoivent dans la vie présente, c'est-à-dire la grâce. Mais la réprobation, elle, n'est pas cause de ce qui est dans le présent, à savoir : la faute; elle est cause seulement que Dieu abandonne », c'est-à-dire laisse faire ou permet. [Nous faisons remarquer de nouveau que ces mots séparent complètement de saint Thomas l'école moliniste. Saint Thomas dit ici, en effet, expressément, que la réprobation est *cause* que Dieu permet la chute. Donc, il y a une réprobation antécédente à la faute ou au démérite.] « Quant à ce qui sera rendu plus tard, c'est-à-dire la peine éternelle, la réprobation en est cause », même dans un sens positif. Et saint Thomas ajoute, revenant à la faute dont il veut expliquer la vraie cause : « La faute provient du libre arbitre de celui qui est réprouvé et que la grâce abandonne. » Précisément, parce que Dieu a réprouvé tel individu, il s'ensuit que finalement Il ne triomphera pas, par sa grâce, des obstacles ou des causes de défaillance qui sont dans le libre arbitre de cet individu et que, par suite, cet individu péchera. Non pas certes que Dieu le fasse pécher, mais Il ne s'oppose pas finalement aux

causes de péché qui sont en lui. — Cette réponse de saint Thomas exclut du même coup les erreurs pélagianistes et les erreurs prédestinatianistes dont nous parlions tantôt. Les premières supposent que la Prédestination n'est pas cause du bien présent, par la grâce, mais que ce bien n'a pour cause que le libre arbitre; — et les secondes, que la réprobation est cause du mal présent, c'est-à-dire du péché. Les unes soustraient l'acte bon à la causalité de la Prédestination; les autres imputent l'acte mauvais à la causalité de la réprobation. Le plus farouche partisan de ces dernières erreurs a été Calvin. Les Jansénistes se sont beaucoup rapprochés de lui sur ce point. Ils en différaient seulement en ceci, que, pour eux, avant la chute d'Adam, l'homme avait tous les moyens nécessaires et vraiment suffisants pour se sauver; tandis qu'après la chute, il n'y a que les prédestinés à les avoir. — Or, tout catholique doit dire que, soit avant soit après la chute, l'homme a toujours eu et a toujours, tant qu'il vit de cette vie mortelle, les moyens vraiment nécessaires et suffisants pour se sauver. La réprobation n'entraîne pas la soustraction des moyens nécessaires et suffisants; elle entraîne seulement la soustraction ou plutôt la non-collation de ces moyens, de ces secours, de ces grâces tout spécialement efficaces, qui empêchent l'homme de défaillir au dernier moment et ne permettent pas qu'il soit surpris par la mort en état de péché originel ou mortel.

Et c'est ce que nous dit clairement l'*ad tertium*. Saint Thomas nous y répète que « la réprobation de Dieu n'enlève rien à la puissance du réprouvé. Et donc, ajoute saint Thomas, quand on dit que le réprouvé ne peut pas obtenir la grâce [il s'agit ici de la grâce habituelle finale au moment de la mort], cela doit s'entendre, non pas au sens d'une impossibilité absolue », c'est-à-dire qu'il n'y ait pas en lui la véritable puissance de poser l'acte bon auquel cette grâce est attachée; — « mais au sens d'une impossibilité conditionnelle », c'est-à-dire que si Dieu l'a réprouvé, *en fait* il ne posera pas cet acte bon d'où résulterait pour lui le salut. Le réprouvé a, du côté de la grâce actuelle, tout ce qu'il faut pour poser l'acte bon, sans que rien de plus doive être ajouté; et par conséquent, s'il ne pose pas l'acte bon, s'il pose

l'acte mauvais et tel ou tel acte mauvais, ceci ne sera imputable qu'à lui, qu'à son libre arbitre; il pouvait parfaitement l'éviter et poser l'acte contraire. Il est vrai que si Dieu l'avait voulu, Il aurait pu l'empêcher de tomber et lui faire poser infailliblement l'acte bon. Mais Il n'y était pas tenu. Et si, dans sa sagesse, pour des raisons à Lui connues, Il juge bon de le laisser tomber, nul ne pourra Lui en faire reproche, et la faute du pécheur ne pourra être imputée qu'au pécheur lui-même. — « C'est ainsi, rappelle saint Thomas, que nous avons dit plus haut (q. 19, art. 8, *ad primum*) qu'il est nécessaire que le prédestiné soit sauvé », non pas d'une nécessité absolue, mais « d'une nécessité conditionnelle, qui n'enlève pas le libre arbitre » ni le mérite de l'acte. « Ainsi donc, bien que celui-là ne puisse pas avoir la grâce [la grâce définitive qui introduit au ciel; — et ne puisse pas l'avoir, au sens que nous venons de préciser, d'une impossibilité conditionnelle ou de fait], qui est réprouvé par Dieu, cependant qu'il tombe en ce péché ou en cet autre, cela provient de son libre arbitre. Et, par suite, c'est à très bon droit qu'on le lui impute à faute. »

La réprobation est cet acte exclusif ou négatif, permissif et positif de Dieu qui se contredivise avec la Prédestination et porte sur celles des créatures spirituelles, hommes ou anges, à qui Dieu n'a pas voulu d'une volonté finalement efficace le salut éternel. — Puisqu'il y a des réprouvés et que toutes les créatures spirituelles ne sont pas prédestinées, va-t-il nous falloir dire que, relativement au salut éternel, Dieu choisit parmi elles? Y a-t-il un choix fait par Dieu; et les prédestinés sont-ils l'objet de ce choix? Dans quels rapports est ce choix avec la Prédestination? Avant d'être des prédestinés, ceux-ci doivent-ils être des *élus?*

Telle est la question que saint Thomas va résoudre dans l'article suivant :

Article IV.

Si les prédestinés sont élus par Dieu ?

Trois objections veulent prouver que les prédestinés ne sont pas l'objet d'un choix ou d'une élection de la part de Dieu. — La première, parce que, « ainsi que le dit saint Denys, au chap. IV *des Noms divins* (de S. Th., leç. I), Dieu communique sa bonté comme le soleil, qui ne choisit pas entre les divers corps, mais donne à tous sa lumière. Puis donc que les biens de la grâce et de la gloire sont les principaux biens communiqués par Dieu, il est évident qu'Il les doit communiquer à tous sans choix et sans distinction. Or, cette communication se rattache à la Prédestination ». Donc la Prédestination ne suppose pas l'élection. — La seconde objection argue de ce que « l'élection porte sur ce qui est. Or, la Prédestination, qui est éternelle, porte aussi sur ce qui n'est pas. Il s'ensuit que d'aucuns sont prédestinés sans être élus ». — La troisième objection fait remarquer que « toute élection implique une sélection » : on prend certaines choses et on en laisse d'autres ; c'est en cela que consiste le choix. Or, rien de semblable ne peut se dire quand il s'agit de Dieu ; car « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, selon le mot de saint Paul à Timothée, 1re Épître, ch. II (v. 4). Il s'ensuit que la Prédestination, dont le propre est d'ordonner par avance les hommes au salut, est incompatible avec un choix ou une élection ».

L'argument *sed contra* est le mot décisif de saint Paul dans son Épître *aux Éphésiens*, ch. I (v. 4) : *Il nous a élus en Lui* (dans le Christ) *avant la constitution du monde*. — Ce mot d'*élection* ou d'*élus* vient souvent dans la sainte Écriture ; et s'il ne désigne pas toujours le choix fait par Dieu relativement à l'obtention de la gloire, s'il désigne quelquefois l'élection à un office ou à une dignité appartenant à l'ordre présent de la grâce, il désigne souvent la gloire même, et, en tous cas, ne l'exclut jamais ; il s'y réfère au moins implicitement. Il est donc vrai

qu'au témoignage des Écritures, l'élection et la Prédestination s'appellent l'une l'autre et sont dans un rapport très intime. Le corps de l'article va nous expliquer la nature de ce rapport.

Saint Thomas présuppose que nous pouvons distinguer, selon notre manière de concevoir, quoique sans aucune distinction réelle, trois actes en Dieu : la Prédestination, l'élection, la dilection. Or, de ces trois actes, le premier c'est l'amour ou la dilection; le second, l'élection ou le choix; le troisième, la Prédestination. La conclusion de saint Thomas, et qu'il énonce dès le début du corps de l'article, est qu'en effet « la Prédestination présuppose, selon la raison, l'élection, comme l'élection présuppose la dilection ». Cette conclusion une fois émise, voici comment saint Thomas la prouve. « Nous avons dit plus haut (art. 1 de cette question), observe-t-il, que la Prédestination était une partie de la Providence. Or, nous l'avons dit aussi (q. 22, art. 1), la providence, de même que la prudence, est la raison existant dans l'intelligence et déterminant l'ordre de certains êtres vers leur fin. Mais il est impossible que l'ordre d'une chose vers sa fin soit déterminé si la volonté de la fin ne préexiste. Par conséquent, la Prédestination de certaines créatures au salut éternel, présuppose, dans l'ordre rationnel, que Dieu veut le salut de ces créatures. Et c'est précisément à cela que touchent l'élection et la dilection : — la dilection, en ce sens que Dieu veut à ces créatures ce bien qui est le salut : aimer, en effet, n'est rien autre que vouloir du bien à quelqu'un, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 20, art. 2, 3); — l'élection, en ce sens qu'Il leur veut ce bien de préférence à d'autres, puisqu'Il réprouve certaines créatures, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). » — Il faut remarquer toutefois, ajoute saint Thomas, que « l'élection et la dilection ne viennent pas dans le même ordre, selon qu'il s'agit de nous ou qu'il s'agit de Dieu. Pour nous, en effet, notre volonté, quand elle aime, ne cause pas le bien; c'est, au contraire, le bien préexistant qui nous provoque à aimer. Et c'est pourquoi nous choisissons d'abord et nous aimons ensuite. En nous, le choix précède l'amour; l'élection, la dilection. En Dieu, c'est le contraire. Sa volonté, par laquelle Il veut du bien à quelqu'un quand Il l'aime, cause en ce quelqu'un le bien qu'il aura de pré-

férence aux autres. Et par conséquent, en Lui, l'amour est présupposé au choix, selon l'ordre rationnel; la dilection, à l'élection ». — D'autre part, nous avons vu que la Prédestination ne pouvait venir qu'après l'élection. « Il s'ensuit donc que tous les prédestinés ne sont tels, que parce qu'ils ont été préalablement élus et chéris : *omnes praedestinati sunt electi et dilecti.* » — L'importance de cette conclusion nous apparaîtra tout entière, quand il s'agira, dans l'article suivant, de la gratuité de la Prédestination.

L'*ad primum* répond que « la communication du bien divin » se peut prendre d'une double manière : ou « d'une façon générale »; et alors, il est vrai que cette communication « se fait sans choix » et sans distinction ; « c'est-à-dire qu'il n'y a pas un seul des êtres qui sont, qui ne participe d'une certaine manière le bien divin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 6, art. 4). Mais si l'on prend cette communication » d'une façon plus particulière et « relativement à tel ou tel bien déterminé, ce n'est plus sans choix qu'elle se fait ; car il est des biens que Dieu donne à certaines créatures et qu'Il ne donne pas aux autres. Et c'est ainsi que nous trouvons l'élection dans la collation de la grâce et de la gloire ».

L'*ad secundum* rappelle la différence qu'il y a entre la volonté de Dieu et la nôtre, pour ce qui est de l'acte d'aimer. Il est très vrai que « lorsque la volonté de celui qui choisit est provoquée à choisir par le bien qui préexiste dans l'objet, l'élection ne peut porter que sur ce qui est ; et c'est ce qui arrive dans nos élections à nous. Mais pour Dieu, il en va autrement, ainsi que nous l'avons dit (au corps de l'article, et q. 22, art. 2) ». Chez Lui, c'est l'amour qui cause le bien, lequel bien n'étant pas ou ne devant pas être causé en tous, il s'ensuit que certains se trouvent préférés à d'autres, c'est-à-dire choisis, élus. Par conséquent, en Dieu, le choix ne dépend de rien qui soit présupposé en dehors de Lui ; il ne dépend que de sa volonté souveraine, se résolvant à donner à certains un bien qu'Il ne donnera pas à tous. « Aussi bien, saint Augustin (dans ses *Sermons au peuple*, serm. 26, ch. IV), a-t-il pu dire que *ceux qui ne sont pas, sont élus par Dieu, sans que pourtant Celui qui élit se trompe.* » — Et nous

pouvons entrevoir déjà à la lumière de cet *ad secundum*, comme nous l'avons noté aussi pour le corps de l'article, jusqu'à quel point sera gratuit en Dieu le choix de ses prédestinés.

L'*ad tertium* exclut, d'un mot, l'objection portant sur la parole de l'Écriture, que *Dieu veut le salut de tous les hommes*. Saint Thomas se réfère à ce qui a été dit, lorsque nous avons parlé de la volonté divine, q. 19, art. 6. « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, en prenant cela au sens d'une volonté *antécédente*, qui n'est pas une volonté pure et simple, mais une certaine volonté ; cela ne s'entend pas de la volonté pure et simple, qui est la volonté *conséquente*. »

Remarquons soigneusement cette distinction que nous rappelle ici saint Thomas et qu'il applique sans réserves au mystère de l'élection divine. Il y a en Dieu une double volonté : la volonté antécédente et la volonté conséquente. La volonté antécédente est une volonté réelle et positive, bien qu'elle ne soit pas une volonté dernière et définitive. Par cette volonté antécédente qui porte sur tous les hommes sans distinction, au témoignage formel de l'Apôtre, Dieu confère à tous les hommes les moyens nécessaires et plus que suffisants pour qu'ils puissent être sauvés, autant du moins que l'exigent les lois ordinaires de sa Providence et le cours normal des choses humaines. Mais malgré tous ces moyens, il n'est aucun homme qui ne soit défectible et qui ne puisse se perdre. De telle sorte que si Dieu en restait là, aucun choix ne serait fait par rapport au salut éternel. Mais par une seconde volonté, la volonté que saint Thomas appelle conséquente, parce qu'elle suit à la première, Dieu décide que pour tels et tels Il ne permettra pas qu'ils défaillent en effet et qu'ils se perdent. Ceux-là, et ceux-là seuls, useront bien des secours que Dieu, par sa volonté antécédente, avait donnés à tous et dont tous pouvaient bien user, mais dont les autres en réalité n'useront pas, Dieu permettant, par sa volonté conséquente, qu'ils défaillent. S'Il voulait, Il pourrait les empêcher tous de défaillir ; et s'Il décrétait cela, aucun ne défaillerait, tous seraient sauvés. Mais, pour des raisons que nous verrons bientôt, il est bon qu'Il permette que quelques-uns défaillent. Il se résout à le permettre. Tous ceux sur lesquels porte ce décret permissif défailleront ; les

autres ne défailleront pas et arriveront au ciel. Si bien que, à vrai dire, c'est dans le décret permissif de la volonté conséquente, qu'est le dernier mot du choix divin. Ceux-là seront les choisis, pour lesquels Dieu se sera résolu à leur continuer les secours donnés en vertu de la volonté antécédente, de telle sorte qu'ils ne défaillent pas et qu'ils atteignent effectivement le terme en vue duquel ces secours leur avaient été donnés. — Et l'on voit, par là, que le choix divin ne suppose pas nécessairement que, dans l'ordre des moyens ou de la grâce, Dieu donne plus aux uns qu'aux autres ; peut-être même plusieurs et beaucoup de ceux qui tombent, tomberont avec des secours et des moyens (habituels et actuels) plus grands et plus nombreux que d'autres qui, avec des secours moindres, auront pourtant persévéré. Toute la différence est que, pour les premiers, Dieu avait porté un décret permissif, et qu'Il ne l'avait pas porté pour les seconds. Ces derniers, pourtant, auront été les plus aimés et auront reçu plus que les autres, en ce sens qu'ils auront reçu le don de persévérer jusques au bout. — Nous retrouverons plus tard cette doctrine, quand il s'agira de la grâce (1-2, q. 109, art. 10, *ad 3um*). — Pour le moment, il nous fallait simplement noter le rapport exact du choix divin avec la volonté antécédente ou la volonté conséquente. C'est à la volonté conséquente que ce choix se rattache ; et sans rien enlever au côté positif de la volonté antécédente qu'il présuppose nécessairement, il y ajoute cette vigilance spéciale et toute gratuite de Dieu, qui ne permettra pas que tels et tels qui pourraient défaillir comme tous les autres et peut-être plus facilement que bien d'autres, défaillent en effet et se perdent, tandis qu'Il le permettra pour les autres. C'est dans cette différence que consiste le choix divin, choix qui suppose, de la part de Dieu, pour les élus, un amour de préférence, leur conférant le bien définitif de la gloire qui ne sera pas conféré aux autres, et, parmi les biens de la grâce, sinon toujours des grâces plus nombreuses et plus excellentes, du moins, la grâce précieuse entre toutes et sans laquelle toutes les autres seront demeurées sans fruit pour le ciel : la grâce de la persévérance finale. — Voilà le dernier mot de la doctrine catholique sur cette délicate question du choix divin dans l'ordre du salut. Nous le

devons à saint Thomas ; et il n'en est pas pour lesquels le saint Docteur mérite de notre part plus de reconnaissance.

Nous savons ce qu'est la Prédestination et dans quels rapports elle se trouve avec l'élection ou l'amour de Dieu portant sur certains hommes ou sur certains anges de préférence aux autres. — Il nous faut nous demander maintenant d'où vient cette préférence et quelle en est la cause. Pourquoi certains hommes, certains anges sont-ils prédestinés et pourquoi d'autres ne le sont-ils pas? Pourquoi y a-t-il des réprouvés? S'il y a des prédestinés et des réprouvés, devons-nous en chercher la cause dans la prescience que Dieu a eu des mérites des uns et des démérites des autres? Est-ce bien sur cette prescience que repose le grand mystère de la Prédestination?

Telle est la question qui forme l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si la prescience des mérites est cause de la Prédestination?

Cet article est un des grands champs clos où se trouvent en présence, depuis des siècles, les théologiens catholiques divisés en plusieurs écoles rivales. Nous tâcherons de préciser leurs positions respectives, à mesure que nous lirons l'article même de saint Thomas.

Trois objections tendent à prouver que « la prescience des mérites est cause de la Prédestination » ; que si Dieu prédestine certains hommes, certains anges, c'est en raison des mérites que ces anges ou ces hommes devaient acquérir et que Dieu connaissait d'avance, de toute éternité. — La première cite le mot de « saint Paul, *aux Romains* (chap. VIII, v. 29) : *ceux qu'Il a préconnus, c'est ceux-là qu'Il a prédestinés.* Il y a aussi la glose de saint Ambroise sur ce texte de l'Épître *aux Romains*, ch. IX, (v. 15) : *Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde;* saint Ambroise dit : *Je donnerai ma miséricorde à celui que je sais d'avance devoir revenir à moi de tout cœur.* Il semble donc

que la prescience des mérites soit la cause de la Prédestination ». — La seconde objection rappelle que « la Prédestination divine inclut la divine volonté, qui ne peut pas être déraisonnable; la Prédestination, en effet, est *la volonté de faire miséricorde*, comme dit saint Augustin (dans son livre *des Diverses questions à Simplicius*, liv. I, q. 2; *Contre deux épîtres pélagiennes*, liv. 2, ch. IX, X; *de la Prédestination des saints*, ch, III, VI, XVII). Or, impossible d'assigner une raison quelconque à la Prédestination, si ce n'est la prescience des mérites. Donc, la prescience des mérites est la cause ou la raison de la Prédestination ». — La troisième objection en appelle à la justice de Dieu. Nous savons qu'« *il n'y a pas d'iniquité en Dieu*, comme il est dit dans l'Épître *aux Romains* (ch. IX, v. 14). Or, il semble qu'il y ait iniquité à traiter inégalement des êtres qui sont égaux. D'autre part, tous les hommes sont égaux, à ne tenir compte que de leur nature ou du péché originel; et s'il y a quelque inégalité entre eux, elle provient uniquement des mérites ou des démérites de leurs actes propres. Il est donc bien certain que Dieu ne prépare pas aux hommes un traitement inégal, prédestinant les uns et réprouvant les autres, si ce n'est selon la prescience de leurs mérites respectifs ». Cette dernière objection est la plus considérable; elle nous vaudra une réponse de saint Thomas extrêmement importante.

L'argument *sed contra* est le beau texte de « saint Paul à Tite son disciple, ch. III (v. 5) : *Ce n'est pas en raison des œuvres de justice faites par nous, c'est en raison de sa miséricorde qu'Il nous a sauvés*. Or, la manière même dont Il nous a sauvés est ce qui constitue l'objet de la Prédestination. Donc, la prescience des mérites n'est pas la cause ou la raison de la Prédestination ». — Ce texte est admirablement choisi. Nous en trouverons d'autres dans le corps de l'article qui ne feront qu'en préciser le sens.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler que « la Prédestination inclut la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3, 4). Il s'ensuit qu'il en sera de la raison de la Prédestination comme il en est de la raison de la volonté. Or, nous avons dit plus haut (q. 19, art. 5), qu'il est impossible

d'assigner une cause à la volonté divine du côté de l'acte de vouloir; c'est du côté des choses voulues qu'on peut assigner une raison, selon que Dieu veut que telle chose soit en raison de telle autre ». Telle est la doctrine que nous avons donnée au sujet du vouloir divin et qui nous doit tracer la voie en ce qui est de la Prédestination. « Aussi bien, remarque saint Thomas, ne s'est-il trouvé personne qui fût d'un esprit assez troublé — *tam insanae mentis* — pour soutenir que, du côté de l'acte même de Dieu, la Prédestination pût avoir pour cause les mérites de la créature. Mais ce qui est mis en question, c'est de savoir si du côté de ses effets la Prédestination ne pourrait pas avoir une cause. » Les effets de la Prédestination, nous l'avons déjà insinué et il est bon de le rappeler, sont, en outre de la fin à obtenir, qui est la vie éternelle, tous les moyens nécessaires à l'obtention de cette fin. La Prédestination, en effet, n'est rien autre que la préordination en Dieu du salut de certains êtres. Elle entraînera donc, par voie d'exécution, tout ce qu'il faudra pour que ces êtres fassent leur salut. Et il s'agit précisément de savoir si les effets de la Prédestination, c'est-à-dire la gloire future et les moyens d'y parvenir, tombent sous la volition divine en raison d'un quelque chose préalablement supposé dans la créature et qu'on appelle le mérite. « Nous nous demandons si Dieu a préordonné qu'Il donnerait l'effet de la Prédestination à tel individu en raison de certains mérites. »

La question ainsi entendue et précisée, il faut savoir, dit saint Thomas, que, « pour certains, les effets de la Prédestination sont assignés à tels et à tels, à cause et en raison de mérites préalables qu'on aurait acquis dans une vie antérieure » à la vie dont nous vivons maintenant. « Ce fut là l'opinion d'Origène (dans son *Periarchon*, liv. II, ch. IX). Origène, en effet, disait que toutes les âmes humaines avaient été créées simultanément, dès le début, et que suivant la diversité de leurs œuvres, elles recevaient, dans ce monde, unies au corps, un sort différent. — Cette opinion, reprend saint Thomas, est exclue par le mot de l'Apôtre, dans son Épître *aux Romains*, ch. IX (v. 11-13) », affirmant que la préférence donnée par Dieu à Jacob sur Ésaü n'a eu pour cause que le bon plaisir de Dieu, et nullement une exis-

tence ou des mérites antérieurs : « *Ils n'étaient pas encore,* dit saint Paul; *ils n'avaient rien fait de bien ou de mal : et ce n'est pas en raison de leurs œuvres, mais par la vocation de Dieu, qu'il a été dit que l'aîné servirait le plus jeune.* » Ce texte est décisif contre l'opinion d'Origène. Au point de vue scripturaire, cette opinion ne tient pas. Il serait aisé de montrer qu'elle est également insoutenable au point de vue rationnel. Nous la retrouverons plus tard, quand il s'agira du mal et aussi de la création de l'âme humaine.

Une seconde opinion a consisté à dire que « les effets de la Prédestination avaient pour cause, des mérites » ayant préexisté ou plutôt devant préexister, des mérites « préexistants », non pas dans une vie antérieure, mais « dans la vie présente »; c'est-à-dire que Dieu se serait résolu à accorder la grâce et la gloire à certains hommes de préférence aux autres, parce que les uns s'en devaient rendre dignes et non les autres. « Le commencement du bien réalisé serait de nous et l'achèvement seul serait de Dieu. Et par suite, si l'effet de la Prédestination est donné à tel plutôt qu'à tel, c'est parce que l'un, en se préparant, a posé le commencement que l'autre n'a point posé. Cette doctrine fut celle des Pélagiens. — Elle a contre elle, dit saint Thomas, le mot de saint Paul, dans sa 2e Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 5) déclarant que *nous ne sommes pas capables de penser quelque chose de nous-mêmes, comme venant de nous.* Car il n'est aucun commencement », en fait d'actes humains et méritoires, « qui soit antérieur à la pensée ». Si donc même la pensée, au témoignage de saint Paul, suppose l'action de Dieu en nous, « il s'ensuit qu'il ne peut être aucun commencement en nous, qui soit la raison ou la cause des effets de la Prédestination ». De nous-mêmes nous ne pouvons rien faire, indépendamment de l'action de Dieu et, par suite, de sa Prédestination, qui soit cause de cette Prédestination, attirant sur nous, par voie de mérite, la grâce et la gloire que la Prédestination nous confère.

« Aussi bien, ajoute saint Thomas, il s'en est trouvé d'autres », — et c'est une troisième opinion — « qui ont dit que les mérites suivant l'effet de la Prédestination étaient la raison

de la Prédestination ; ce qui signifie que Dieu donne la grâce à quelqu'un et a ordonné d'avance qu'Il la lui donnerait, parce qu'Il avait prévu que ce quelqu'un userait bien de sa grâce : un peu, explique saint Thomas, comme si un roi donnait un cheval à tel de ses soldats parce qu'il saurait que celui-ci en ferait un excellent usage. — Mais ceux-là, remarque le saint Docteur, semblent avoir distingué entre ce qui est de la grâce et ce qui est du libre arbitre, comme si le même effet ne pouvait pas être des deux ensemble. Il est clair, en effet, que ce qui est de la grâce est un effet de la Prédestination ; et par suite, cela ne peut être donné comme la raison de la Prédestination, puisqu'il est compris sous elle. Si donc il est quelque chose, en nous, qui soit assigné comme cause ou raison de la Prédestination, il faudra que ce quelque chose ne soit pas compris dans l'effet de la Prédestination » ; et puisque la grâce est un de ces effets, il faudra que ce soit distinct de la grâce. — Mais cela n'est pas, dit saint Thomas. « Il n'y a pas de distinction entre ce qui est du libre arbitre et ce qui est de la Prédestination ; pas plus qu'il n'y a de distinction entre ce qui est de la cause seconde et ce qui est de la cause première. La divine Providence, en effet, produit ses effets par l'opération des causes secondes, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 3). » C'est la grande doctrine de la cause principale et de la cause instrumentale, à laquelle nous aurons à revenir si souvent dans la suite. D'après cette doctrine, il n'y a pas quelque chose, dans l'effet produit, qui appartienne séparément et exclusivement à la cause seconde, ou quelque chose qui appartienne séparément et exclusivement à la cause première ; le même effet appartient tout entier à l'une et à l'autre, bien qu'il n'appartienne pas aux deux au même titre. C'est ainsi que dans le chef-d'œuvre réalisé par l'artiste sur la toile à l'aide du pinceau, il n'est rien qui ne soit tout ensemble l'œuvre du pinceau et l'œuvre de l'artiste, bien qu'à des titres divers. « Cela donc, conclut saint Thomas, qui est accompli par le libre arbitre provient de la Prédestination. » Et par suite, nous ne pouvons pas distinguer, subséquemment au premier effet de la Prédestination, un quelque chose qui ne procède que du libre arbitre et en raison de quoi Dieu se serait résolu à sau-

ver certains hommes plutôt que certains autres. — Cette dernière opinion que vient d'exposer et de réfuter saint Thomas, offre beaucoup d'analogie avec ce qui constitue le fond des opinions molinistes. Les molinistes, en effet, du moins tous ceux qui, parmi eux, admettent, à la suite de Molina, le concours simultané, distinguent, dans l'effet produit, ce qui est de Dieu et ce qui est du libre arbitre. Ils veulent que le choix, ou l'acte formel du libre arbitre, soit exclusivement de ce dernier; et comme de ce choix dépend le bon usage ultérieur, il s'ensuit qu'en réalité et en dernière analyse, c'est le libre arbitre de la créature qui est cause que les uns sont prédestinés par Dieu et les autres réprouvés. Mais nous allons retrouver tout à l'heure l'opinion moliniste et ses différents aspects.

Après avoir exclu les opinions précitées, saint Thomas poursuit : « Nous dirons donc que l'effet de la Prédestination se peut considérer d'une double manière. — D'abord » dans le détail et pour chacun de ses points « en particulier. Ainsi considéré, rien n'empêche qu'un des effets de la Prédestination soit regardé comme la cause et la raison des autres : le dernier, cause des premiers, dans l'ordre de cause finale; le premier, cause des suivants, dans l'ordre de cause méritoire, qu'on peut ramener à la disposition de la matière. C'est ainsi que nous pouvons dire que Dieu a statué de donner la gloire en raison des mérites; et qu'Il a donné la grâce pour faire mériter la gloire ». La gloire est cause de la grâce dans l'ordre de cause finale : car la grâce est donnée pour la gloire; et la grâce est cause de la gloire dans l'ordre de cause méritoire ou dispositive, parce que le degré de gloire est reçu proportionnellement au degré de grâce. — « L'autre manière dont nous pouvons considérer l'effet de la Prédestination, c'est d'une façon générale et par mode d'ensemble. Or, ainsi considéré, il est impossible que l'effet de la Prédestination trouve une cause quelconque de notre côté. La raison en est que tout ce qui se trouve en nous, nous ordonnant au salut éternel, tout cela est compris sous l'effet de la Prédestination; sans en excepter même la préparation à la grâce, selon ce mot des *Lamentations*, chap. dernier (v. 21) : *Fais-nous revenir à toi, Seigneur, et nous reviendrons.* » Il est donc impos-

sible de trouver en nous quelque chose qui soit une disposition ou une exigence disant ordre au salut, et qui s'y trouve antérieurement à la Prédestination ou indépendamment d'elle. Tout s'y trouve au contraire en raison d'elle et par sa vertu. — Que si pourtant nous voulons assigner à l'ensemble du processus qui est compris, à titre d'effet, dans la Prédestination (vocation, justification, glorification), une cause, nous le pouvons. « Du côté de ses effets, la Prédestination a pour » cause et pour « raison, la bonté divine, à laquelle tout l'effet de la Prédestination est ordonné comme à sa fin, et de laquelle il procède comme de sa première cause » efficiente et « motrice ». Nous allons voir tout à l'heure, à l'*ad tertium*, l'explication de ces derniers mots.

Remarquons ici et avant de passer à la solution des objections, que les diverses opinions des théologiens catholiques se rattachent à la doctrine que nous venons de voir exposée par saint Thomas à la fin du corps de l'article. Il s'agit d'établir l'ordre qui existe entre les divers effets de la Prédestination, et non pas de ces effets pris dans leur ensemble par rapport à la Prédestination elle-même. Tous les théologiens catholiques, en effet, sont unanimes à dire, contre les Pélagiens et semi-Pélagiens, que la Prédestination, à la prendre du côté de son effet total : vocation, justification et glorification, est antérieure à toute considération de mérite du côté de la créature, en quelque manière et de quelque façon qu'on entende ce mérite. Si Dieu ne donne sa gloire qu'à ceux qui l'ont méritée et s'il ne justifie que ceux qui répondent à son appel, toujours est-il qu'Il appelle qui Il lui plaît et que sa vocation ou son appel ne dépend, en définitive, que de son bon plaisir. — Mais où les théologiens catholiques se divisent, c'est quand il s'agit de déterminer l'ordre des divers effets de la Prédestination. Deux grandes écoles sont ici en présence : l'école thomiste et l'école moliniste. — L'école moliniste se subdivise en trois : les tenants de Molina; ceux de Vasquez; et ceux de Suarez. — Molina dit : Dieu marque tel degré de gloire en prévision de tels mérites acquis en telles circonstances; circonstances que Lui-même choisira de préférence à telles autres où ces mérites ne seraient point acquis. Cette doctrine suppose la science moyenne et le concours simul-

tané qui sont de tous points contraires à l'enseignement de saint Thomas. — Vasquez dit : Dieu marque tel degré de gloire en prévision de tels mérites que l'homme acquerra placé en telles circonstances, mais qu'il pourrait acquérir aussi en d'autres. La gratuité du salut, qui déjà était un peu compromise dans le sentiment de Molina, l'est plus encore dans celui de Vasquez, outre que ce sentiment repose comme le premier sur la science moyenne et l'indépendance du libre arbitre. — Suarez dit : Dieu marque d'abord tel degré de gloire, sans avoir égard à aucuns mérites; et, une fois ce degré marqué, Il donne à l'homme telles *grâces congrues* (de là le nom de *Congruistes*, donné aux partisans de Suarez) que Lui sait (par la science moyenne) devoir être acceptées par l'homme en telles circonstances et devenir sources de mérites proportionnés au degré de gloire marqué par Lui. — Tous les thomistes disent : Dieu marque d'abord le degré de gloire sans avoir égard à aucuns mérites; et parce qu'Il veut faire obtenir tel degré de gloire, Il donne telles grâces qui feront acquérir tels mérites. Nous verrons par la suite — notamment lors du gouvernement divin et dans le traité de la grâce, — combien cette souveraineté de la grâce est inculquée par saint Thomas, et comment, loin de porter atteinte à notre libre arbitre, elle le consacre et le couronne. Qu'il nous suffise de noter, au sujet du présent article, que la Prédestination à la gloire, antérieurement à toute considération de mérites, est à n'en pas douter la doctrine enseignée ici par saint Thomas.

L'*ad primum* observe que « l'usage préconnu qu'on fera de la grâce n'est pas cause que Dieu confère cette grâce, si ce n'est dans l'ordre de cause finale », auquel sens il n'y a aucune difficulté à l'admettre, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* accorde que sans aucun doute la Prédestination doit reposer sur un motif pour être raisonnable. Mais ce motif, nous l'avons. Car, « à la considérer du côté de son effet total, la Prédestination a sa raison dans la bonté divine elle-même; et si nous considérons son effet dans le détail, en particulier, l'un de ses effets est la raison des autres, ainsi qu'il a été dit » (au même corps de l'article).

L'*ad tertium* est capital. Saint Thomas nous y assigne le

dernier mot de la Prédestination et de la réprobation. Pourquoi y a-t-il des prédestinés et pourquoi des réprouvés? N'en cherchez pas d'autre raison, dit saint Thomas, que la bonté divine. Oui, « c'est de la bonté divine elle-même qu'on peut tirer la raison de la prédestination de certains et de la réprobation des autres ». L'assertion paraîtra hardie. Elle est pourtant l'expression de la vérité. Saint Thomas nous transporte avec lui à des hauteurs qui sembleraient devoir donner le vertige. Il y garde un calme et une sérénité qui n'ont rien de la terre. « Dieu, nous dit-il, a tout fait pour sa bonté; et cela veut dire que s'Il a créé le monde, ça été pour que la bonté divine fût représentée dans les créatures. Or, cette divine bonté, qui, en elle-même, est une et simple, ne pouvait être représentée dans les choses que de manières multiples; c'est qu'en effet les choses créées ne peuvent atteindre à la simplicité divine. Et de là vient qu'à la perfection ou au complément de l'univers, sont requis divers degrés d'êtres, dont les uns occupent, dans cet univers, une place élevée et les autres un lieu infime. C'est pour conserver dans le monde cette diversité et cette multiplicité d'êtres, que Dieu permet qu'il se produise certains maux sans lesquels de nombreux biens seraient empêchés, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 2, art. 3, *ad 1um;* q. 22, art. 2).

« Ceci posé, prenons maintenant le genre humain tout entier et considérons-le comme nous venons de considérer l'ensemble de l'univers. » Dieu aura voulu représenter dans les hommes sa bonté, son infinie perfection. Or, la perfection divine, une et simple en elle-même, se pouvait présenter au dehors, en ce qui est des hommes, sous un double aspect : par mode de munificence et de miséricorde qui pardonne et récompense; et par mode de justice vengeresse qui punit. « Dieu donc aura voulu, parmi les hommes, en certains qu'Il prédestine, représenter sa bonté par mode de miséricorde qui pardonne; et en d'autres qu'Il réprouve, par mode de justice qui punit. Et telle est la raison, conclut une première fois saint Thomas, pour laquelle Dieu choisit certains et réprouve les autres. » — Par conséquent, même pour la réprobation, du moins s'il s'agit de la réprobation au sens négatif, au sens de non-élection, nous

n'avons pas à supposer une prescience quelconque de démérites, sauf les démérites, communs à tous, du péché originel. Tous les hommes (il semble que saint Thomas parle ici spécialement du genre humain après la chute) étaient devant Dieu sur le même pied. Il aurait pu les prédestiner tous. Il n'y avait rien, de leur côté, qui pût motiver, pour ceux-ci plutôt que pour ceux-là, soit la prédestination, soit la réprobation. Mais, du côté de Dieu, il y avait qu'il ne convenait pas à son infinie perfection que tous fussent prédestinés. Il ne devait pas manifester que sa miséricorde en pardonnant. Il était bon aussi qu'Il manifeste sa justice en ramenant dans l'ordre, par le châtiment, ceux qui, usant du triste pouvoir qu'a toute créature de faillir, pécheraient en effet, Lui le permettant. Et c'est pourquoi tous ne seront pas prédestinés, mais les uns choisis et les autres réprouvés. — « C'est la raison, ajoute saint Thomas, que saint Paul lui-même nous assigne dans le chapitre IX de son Épître *aux Romains* (v. 22, 23) : *Dieu voulant montrer sa colère*, c'est-à-dire (explique saint Thomas) la vindicte de sa justice (sa justice vindicative), *et faire connaître sa puissance*, *a supporté*, c'est-à-dire a permis, *avec une grande patience, des vases de colère formés pour la perdition, pour montrer les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'Il a préparés d'avance pour la gloire ;* et aussi dans la 2me Épître à *Timothée*, ch. II (v. 20), quand il dit : *Dans une grande maison, il n'y a pas que des vases d'or et d'argent, il y en a aussi de bois et de terre, les uns pour des usages honorables, les autres pour des usages vils.* » Ces textes-là sont formels et d'une énergie d'expression en même temps que d'une rigueur de doctrine qui ne permettent pas de mettre en doute la souveraine maîtrise de Dieu en ce qui est du salut des hommes. — Donc, que tous les hommes ne soient pas prédestinés, qu'il y en ait, parmi eux, de réprouvés, nous en pouvons assigner la raison, et nous la trouvons, non pas du côté des hommes, du côté de leurs mérites ou de leurs démérites, mais du côté de Dieu, dans le mystère de son infinie perfection.

« Quant à déterminer pourquoi Dieu a choisi *ceux-ci* pour la gloire et a réprouvé *ceux-là*, il n'y a pas d'autre raison que la

volonté divine. C'est le mot de saint Augustin, dans son commentaire sur saint Jean (traité 26) : *Pourquoi Il tire celui-ci et Il ne tire pas celui-là, gardez-vous d'en vouloir juger, si vous ne voulez pas vous tromper.* » N'en cherchez point la cause, ni du côté des hommes, ni même du côté des perfections de Dieu; la seule raison qu'on puisse donner, c'est que Dieu l'a ainsi voulu. Mais pourquoi Dieu l'a-t-Il voulu, pourquoi a-t-Il choisi ceux-ci *pour l'honneur* et laissé ces autres *pour l'ignominie?* pourquoi? pourquoi? Ne cherchez pas à le savoir, nous dit saint Augustin, si vous ne voulez pas vous tromper. Et saint Paul, coupant court à ces questions, de s'écrier, dans son fameux chapitre IX de l'Épître *aux Romains* (v. 20, 21) : *O homme, qui es-tu pour contester avec Dieu? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a façomné : pourquoi m'as-tu fait ainsi? Le potier n'est-il pas maître de son argile pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie?* « Il en est ici, remarque saint Thomas, comme pour les choses de la nature et les œuvres de l'art. Nous pouvons bien assigner la raison de ce que, au début, la matière, une et identique en elle-même, a reçu diverses formes » élémentaires, et « pourquoi », par exemple, « une partie a reçu la forme feu et une autre la forme terre; car c'était pour qu'il y eût diversité d'espèces dans la nature. Mais pourquoi telle portion de matière a reçu telle forme, et pourquoi telle autre portion telle autre forme, ceci dépend de la simple volonté divine : de même qu'il dépend de la simple volonté de l'architecte que telle pierre occupe telle place dans le mur, et telle autre pierre telle autre place; bien que la raison de l'art demande que certaines pierres soient ici et d'autres là »; nous pouvons assigner pourquoi des pierres de cette façon se trouvent en tel endroit, parce que les règles de l'art l'exigeaient; mais que telle pierre ait été mise à cette place ou se soit trouvée taillée de telle sorte plutôt que telle autre qui pouvait l'être également, ceci n'a dépendu que du bon plaisir de l'architecte ou de l'ouvrier. — Pareillement, dans le choix de *tels* hommes par Dieu pour être glorifiés, et dans l'abandon de *tels autres*, nous n'avons qu'une raison à donner : parce qu'Il l'a ainsi voulu!

« Et cependant, ajoute saint Thomas, répondant au point précis de l'objection, il n'y a pas à parler d'iniquité ou d'injustice en Dieu, bien qu'Il prépare un sort inégal à des êtres qui ne sont pas inégaux. Ce serait contre la raison de justice, si l'effet de la Prédestination était le payement d'une dette; mais c'est un don purement gratuit. Or, dans les choses qu'on donne gratuitement, chacun est libre de donner comme il lui plaît, plus ou moins, à qui il veut; et il n'y aura jamais d'injustice tant qu'on ne refusera à personne ce qui lui est dû. C'est le mot du Père de famille, en saint Matthieu, ch. xx (v. 14, 15) : *Prends ce qui est à toi, et va-t'en. Ne me serait-il pas loisible de faire ce que je veux en ce qui est à moi?* » Ce sera la parole de Dieu au dernier jour.

Ainsi donc, à prendre le processus total de la Prédestination et de la réprobation, l'unique raison, soit pour l'une soit pour l'autre, c'est la bonté ou la perfection divine. Qu'il y ait des prédestinés et qu'il y ait des réprouvés, ce n'est nullement du côté de l'homme qu'il en faut chercher la raison, c'est du côté de Dieu. Que ceux-ci soient prédestinés et que ceux-là soient réprouvés, si nous considérons encore la Prédestination et la réprobation dans l'ensemble de leurs effets ou de leur processus, c'est aussi du côté de Dieu, et ici même du côté de son unique bon plaisir qu'il en faut chercher la raison : toute la raison, c'est qu'Il l'a voulu.

Que si maintenant nous considérons tel effet particulier de la Prédestination ou de la réprobation, nous ne pouvons plus raisonner de même. Car, s'il s'agit de la Prédestination, tout ce qui est dans le prédestiné vient de Dieu; tandis qu'il n'en est pas de même dans la réprobation, où le péché vient de la créature seule. Dieu donc aura bien pu *ordonner efficacement* tel effet de la Prédestination à tel autre; Il ne l'aura pas pu pour la réprobation; il faudra, à un moment donné, supposer, dans le processus de la réprobation, un quelque chose où Dieu n'aura aucune part directe et positive, et qui viendra de la créature seule; savoir : le péché.

Dieu veut sa gloire. Voulant sa gloire, Il veut sa munificence

et sa justice. — Voulant sa munificence, Il veut accorder telle récompense; et pour accorder telle récompense, Il fera acquérir tels mérites. — Pour ce qui est de sa justice, Il la veut manifester par mode de châtiment restaurateur de l'ordre. Dans ce but, Il tolèrera telle mesure d'iniquité provenant de la méchanceté de la créature; méchanceté qu'Il pourrait empêcher, mais qu'Il n'empêchera pas, n'étant pas tenu de le faire et ayant ses raisons pour permettre que cette méchanceté se manifeste.

Donc, que Dieu permette des fautes, nous n'en devons chercher la cause que dans la bonté divine : Il veut manifester sa bonté par mode de justice. Qu'il permette que ce soit un tel et non pas tel autre qui commette la faute, l'unique raison en est dans sa volonté souveraine. — Après cela, que dans le processus de la réprobation, tel point soit la cause et la raison de tel autre par mode de cause finale ou par mode de cause méritoire, nous ne le pouvons pas dire au même titre que pour la Prédestination. Dans la réprobation, en effet, nous avons quelque chose qui n'est pas produit par la réprobation; la réprobation en est seulement la condition *sine qua non;* et ce quelque chose est la coulpe ou la faute. Donc, si nous pouvons dire que la gloire est la cause finale de la grâce, nous ne pouvons pas dire que la peine soit la cause finale de la faute. La peine, ou le juste châtiment, a pour cause méritoire quelque chose qui ne vient que de l'homme; savoir : la faute; ce qui n'était pas vrai dans la Prédestination où il n'est rien qui ne vienne que de l'homme seul. Lors donc que nous parlons du processus de la réprobation, nous ne pouvons pas dire simplement : l'effet de la réprobation; puisqu'il est dans la réprobation quelque chose qui n'est pas l'effet de cette réprobation, qui est l'effet de l'homme seul, supposé réprouvé. Tout ce qu'il y a venant de Dieu, dans la réprobation, savoir : la permission du péché... et la peine infligée pour le péché commis, tout cela a pour cause finale la bonté divine, et tout cela est bon. Mais le péché, qui se trouve au milieu, le péché ne vient pas de Dieu; il ne peut pas avoir la bonté divine pour cause finale; il s'y oppose au contraire autant qu'il est en lui. Il ne va pas, non plus, de lui-même, à la peine, comme la grâce va à la gloire. C'est Dieu

qui l'y soumet malgré lui, précisément pour lui faire confesser cette divine bonté qu'il avait tenté de nier.

Faut-il dire, après cela, que si Dieu prédestine sans aucune prescience des mérites, Il ne réprouve pas sans la prescience des démérites? Ici, il est besoin de s'entendre. S'il s'agit de la réprobation quant à son premier acte du côté de Dieu, qui est la non-élection, nous devons dire que la réprobation, pas plus que la Prédestination, ne suppose aucune prescience. S'il s'agit du dernier acte auquel aboutit la réprobation, et qui sera le châtiment, évidemment Dieu ne statue ce châtiment pour tels et tels qu'eu égard à leurs péchés ou à leurs démérites présupposés; tandis qu'Il pouvait statuer tel degré de gloire sans tenir compte d'aucun mérite que ce fût, se réservant *de faire acquérir Lui-même* le degré de mérites proportionné à tel degré de gloire. La seule parité qu'on peut garder entre la Prédestination et la réprobation, c'est que Dieu voulant manifester sa justice vengeresse avec tel éclat, se résout à permettre telle mesure d'iniquité; mais le dessein de Dieu n'influe ici qu'à titre de permission et non pas à titre de cause effective comme dans la Prédestination. — Mais ce sont là des points secondaires. Le point capital est que si certains sont prédestinés et si d'autres ne le sont pas (c'est-à-dire s'ils sont réprouvés), nous n'en devons pas chercher la cause en des mérites antérieurs chez les uns et en des démérites chez les autres; mais uniquement dans le libre choix de Dieu.

Dieu a pu, sans injustice, marquer la gloire pour les uns, — même antérieurement à tout mérite de leur part; — sans la marquer pour les autres, même antérieurement à tout démérite de leur part. Seulement, comme la non-gloire, dans l'ordre actuel, connote, au moins s'il s'agit des adultes, l'enfer; et que Dieu n'a pas pu sans injustice marquer à tel homme l'enfer, si cet homme ne l'avait pas mérité, il s'ensuit que la réprobation positive, c'est-à-dire la taxation de la peine n'a pas pu se faire sans la prévision des démérites ou des fautes. Mais ces démérites ou ces fautes présupposent la réprobation négative, c'est-à-dire la non-prédestination, qui a elle-même pour cause la bonté divine et sa libre volonté, et de laquelle résulte, antérieurement

toujours à tout démérite de l'homme, la volonté permissive, laquelle une fois posée, l'homme pourra pécher et pécher jusqu'à telle limite. Pour tous ceux qui ne sont pas compris au nombre des élus, des choisis, des prédestinés, Dieu, qui est toujours miséricordieux et qui ne saurait jamais être injuste, mais qui veut montrer jusqu'où peut aller sa puissance en même temps que la misère et la malice de la créature, fournira tout ce qui est nécessaire et infiniment au delà, pour que la créature, si sa malice n'y mettait pas obstacle, pût efficacement obtenir le ciel. Seulement, comme, même avec tous ces secours, la créature reste encore défectible, Dieu permettra qu'elle défaille, et Il permettra ses défaillances jusqu'à la limite fixée par sa sagesse pour faire éclater sa puissance et sa justice au degré voulu par Lui. En sorte que dans le choix et dans le non-choix, dans la fixation du bien par mode de volonté positive et dans la fixation du mal, même de coulpe, seulement, pour ce dernier, par mode de volonté permissive, — tout, absolument tout dépend du bon plaisir de Dieu et de sa bonté, sans que rien du côté de la créature soit requis ou préalablement supposé.

Nous nous permettrons de résumer, en quatre propositions principales, la doctrine que nous venons d'exposer à la suite de saint Thomas.

I. — La Prédestination, prise dans l'ensemble de ses effets, est antérieure à tout mérite ; — contre les Pélagiens.

II. — La Prédestination à la gloire est aussi, dans l'ordre de cause finale, antérieure à tout mérite; — contre les Molinistes, autres que Suarez.

III. — La réprobation purement négative, ou la non-volonté de conférer des secours avec lesquels en fait la vie éternelle serait obtenue, est antérieure à tout démérite; — contre les Molinistes, autres que Suarez.

IV. — La réprobation positive, ou la volonté d'infliger telle peine, suppose la prescience des démérites; — contre Calvin et les Prédestinatiens.

Voilà ce qu'est la Prédestination et quelle en est la cause. C'est l'acte éternel de Dieu disposant tout ce qu'il faut pour que

certaines créatures, aimées et préférées par Lui, sans que rien, de leur part, ait pu provoquer cet amour ou cette préférence, atteignent d'une façon complètement gratuite — à prendre leur marche dans son ensemble — ce but qui s'appelle la vie éternelle. Et la réprobation est l'acte éternel de Dieu statuant dans quelles conditions et jusqu'à quelles limites Dieu permettra que les créatures qui ne sont pas du nombre des bien-aimés et des choisis se laissent aller au mal et s'y enfoncent, se soustrayant à l'ordre de la miséricorde pour retomber dans celui de la justice. — Mais cette Prédestination et cette réprobation sont-elles, pour chacun et pour tous, irrévocablement fixées? Chaque prédestiné est-il tellement prédestiné qu'il ne puisse aucunement se damner, et vice versa. Et le nombre des prédestinés ou des réprouvés est-il tellement fixé que ni l'un ni l'autre ne puisse changer, diminuer ou s'accroître? Y a-t-il un nombre fixe de prédestinés, un nombre fixe de réprouvés? Et à supposer que cela soit, devons-nous continuer à nous préoccuper de notre sort, du sort des hommes nos frères, de leur salut? Ne va-t-il pas falloir s'en désintéresser totalement et ne plus même songer à prier pour une telle fin? — Telles sont les questions qui se posent maintenant et dont le simple énoncé marque suffisamment l'importance. On les peut ranger sous ce titre : de la certitude de la Prédestination : — premièrement, *le fait* de la Prédestination est-il certain ; c'est-à-dire l'ordre de la Prédestination se déroulera-t-il sans faute tel qu'il est marqué par Dieu pour chaque prédestiné? (art. 6) ; — secondement, *le nombre* des prédestinés est-il certain ; c'est-à-dire n'y aura-t-il à être sauvés que ceux prédestinés par Dieu, et leur nombre est-il déjà fixé par Lui? (art. 7) ; — troisièmement, enfin, les prières des saints peuvent-elles être de quelque secours pour la Prédestination? (art. 8). — Et d'abord, de la certitude de la Prédestination pour chaque prédestiné.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si la Prédestination est certaine?

Trois objections veulent prouver que la Prédestination n'est pas certaine; c'est-à-dire que même ceux qui sont prédestinés peuvent se damner. — La première est la parole que nous lisons dans « l'Apocalypse, ch. III (v. 11) : *Tiens ferme ce que tu as, afin que personne ne ravisse ta couronne;* au sujet de laquelle saint Augustin (dans son livre *de la Correction et de la Grâce*, ch. XIII) dit : *Un autre ne pourrait pas la ravir, si celui-ci ne pouvait pas la perdre.* Ainsi donc elle peut être acquise et perdue, la couronne qui est le fruit de la Prédestination. La Prédestination n'est donc pas certaine ». — La seconde objection est très intéressante. « A faire telle hypothèse possible, l'impossible ne saurait s'ensuivre. Or, il est possible qu'un prédestiné, Pierre, par exemple, pèche et soit tué » immédiatement après. « D'autre part, avec cette hypothèse, l'effet de la Prédestination sera manqué. Il n'y a donc aucune impossibilité à ce qu'il en soit ainsi. Et, par conséquent, la Prédestination n'est pas certaine. » — La troisième objection est ainsi conçue : « Ce que Dieu a pu, Il le peut encore. Or, Dieu pouvait ne pas prédestiner ceux que, en fait, Il a prédestinés. Donc, Il peut encore ne pas les prédestiner », c'est-à-dire faire que ceux qu'Il a prédestinés ne le soient plus; Il peut retirer sa Prédestination. « Et par suite la Prédestination n'est pas certaine. »

L'argument *sed contra* est un texte de saint Augustin (tiré du *Don de la Persévérance*, ch. XIV), qui sert de « glose au verset 29 du chapitre VIII de l'Épître *aux Romains*. Saint Augustin dit : *La Prédestination est la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, qui fait que très certainement seront libérés tous ceux qui doivent l'être* ». Ce texte de saint Augustin est formel

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la Prédestination obtient son effet d'une façon très certaine et infaillible,

sans que pourtant elle impose nécessité de telle sorte que ses effets arrivent nécessairement » ; c'est-à-dire que pour chaque prédestiné, l'ordre du salut s'exécutera de point en point tel que Dieu l'a prédestiné, sans que pourtant l'homme prédestiné soit nécessité en rien dans son action. Et, « en effet, prouve saint Thomas, nous avons établi (art. 1 de cette question) que la Prédestination est une partie de la Providence. Or, la Providence ne fait pas que tout ce qui lui est soumis arrive nécessairement; il est des choses qui arrivent contingemment, selon la condition des causes prochaines que la divine Providence a ordonnées à ces effets. Et cependant l'ordre de la Providence est infaillible, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 22, art. 4). Pareillement aussi pour l'ordre de la Prédestination : il est certain », il s'exécutera très certainement et infailliblement selon que Dieu l'a statué ; « mais il ne touchera en rien à la liberté de l'arbitre de la créature, d'où résulte que l'effet de la Prédestination provient contingemment ». — Nous voyons ici, prise sur sur le fait, la conclusion que nous avions admise plus haut ; à savoir, que lorsque saint Thomas parlait de la contingence en général, il n'entendait nullement faire une exception pour le libre arbitre de l'homme. Saint Thomas assimile la question de la liberté à celle de la contingence et l'y fait rentrer à titre de partie. Il ajoute, du reste, que « cette question-ci trouve sa solution en ce que nous avons dit relativement au savoir et au vouloir divins, qui, sans toucher en rien à la contingence, ne laissent pas d'être tout à fait certains et infaillibles ». C'est donc toujours pour saint Thomas la même doctrine. Ce que Dieu sait, ce qu'Il veut, ce qu'Il pourvoit, ce qu'Il prédestine, sera exactement et sûrement comme Il l'ordonne ; et cependant, si cela doit être librement, l'intervention de Dieu ne nuira en rien à sa liberté ; bien plus, c'est cette intervention de Dieu qui la causera.

L'*ad primum* fait observer que « la couronne » dont il s'agit dans l'objection, « peut se prendre d'une double manière. On peut dire qu'elle appartient à quelqu'un, ou bien en raison de la Prédestination divine, ou bien en raison des mérites de ce quelqu'un. S'il s'agit de la couronne prise au premier sens, nul ne peut la perdre. Mais cela devient possible, s'il s'agit de la

couronne prise au second sens, c'est-à-dire que même après avoir fait sienne, en la méritant par la grâce, la couronne, on peut encore la perdre par le péché mortel venant ensuite. Et un autre est dit recevoir cette couronne perdue, en ce sens qu'il est subrogé à la place de celui qui tombe. Si, en effet, Dieu permet que quelques-uns tombent, c'est pour en élever d'autres, selon ce mot du livre de Job, chap. XXXIV (v. 24) : *Il en brise beaucoup et sans nombre, mais Il en fait tenir d'autres à leurs places*[1]. C'est ainsi, ajoute saint Thomas, qu'à la place des anges tombés ont été substitués les hommes; et à la place des Juifs, les Gentils ».

Il semblerait, d'après ces paroles de saint Thomas, que Dieu se serait préoccupé, avant tout, de peupler son ciel, ou de remplir les places réglées et disposées par Lui. Il aurait donc commencé par fixer le nombre des places à donner; et l'on peut conjecturer qu'il y en avait autant que d'anges à créer. Un certain nombre d'anges ayant failli, Dieu se serait résolu à les remplacer par l'homme; et si l'homme n'était pas tombé, si tous les hommes avaient persévéré, Dieu les aurait laissés se multiplier jusqu'à concurrence du nombre d'anges déchus, les prenant tous, au fur et à mesure de leurs mérites acquis, dans la gloire de son ciel, à la place qu'ils devaient occuper. Mais l'homme tomba, séduit et poussé par la jalousie des anges déchus. Comme cependant le dessein de Dieu ne pouvait être frustré et que les places marquées par Lui dans le ciel devaient être remplies, Dieu institua pour le genre humain le monde de la Rédemption; et Il en disposa les lois de telle sorte qu'Il laisserait les choses humaines se dérouler jusqu'à ce que le nombre des élus, c'est-à-dire de ceux qui devaient occuper les places vides de son ciel, fût atteint. La race de Seth, la race de Sem, les fils d'Abraham, la descendance des douze enfants de Jacob étaient appelés de préférence à occuper ces places. L'ingratitude des premiers appelés fit que Dieu se tourna du côté des païens et qu'Il les admit au festin d'abord préparé pour les fils de la promesse. Lorsque du milieu des

1. Le texte hébreu porte : *Il brise les puissants sans enquête, et Il en met d'autres à leur place.*

Gentils, concurremment avec les Juifs qui doivent se convertir à la fin des temps, se seront élevés tous les saints qui doivent peupler son ciel, Dieu clora le cycle des révolutions mondiales.

Cette manière de concevoir l'œuvre de Dieu est assez conforme à l'Écriture, notamment à l'Évangile et à la doctrine de saint Paul. Elle ne contredit pas d'ailleurs ce que nous avons dit à l'article précédent; elle en complète l'explication et montre de façon très suave comment, bien que se rattachant à la manifestation de sa gloire, la volonté permissive du mal n'est pourtant pas sur le même pied que la volonté premièrement conçue par Dieu et qui était de donner son ciel à toutes les créatures raisonnables sorties de ses mains. — Nous aurons, du reste, à y revenir à propos de l'article suivant.

A la fin de sa réponse, saint Thomas explique en un second sens la parole de l'*Apocalypse* que citait l'objection : « Celui qui aura été substitué à un autre dans l'état de grâce recevra la couronne que cet autre a perdue, en ce sens que dans la vie éternelle il se réjouira des bonnes œuvres accomplies par lui; car dans le ciel on se réjouira de tout le bien qui aura été fait par soi et par les autres. »

L'*ad secundum* accorde que « sans doute il demeure possible que celui qui est prédestiné meure dans le péché mortel, à considérer cet homme en lui-même; mais la chose est impossible en raison de l'hypothèse que l'on fait, c'est-à-dire s'il est prédestiné »; et cela revient à dire qu'en fait, s'il est prédestiné, il ne mourra pas dans le péché mortel, bien qu'à ne considérer que cet homme en lui-même la chose soit toujours possible. « D'où l'on voit qu'il n'en résulte pas que la Prédestination puisse être frustrée. »

L'*ad tertium* rappelle que « la Prédestination inclut la divine volonté. De même donc, nous l'avons dit plus haut (q. 19, art. 3), que si Dieu veut quelque chose, ce quelque chose sera nécessaire d'une nécessité conditionnelle, en raison de l'immutabilité de la volonté divine, sans que pourtant cela soit nécessaire d'une nécessité absolue; ainsi devrons-nous dire, quand il s'agit de la Prédestination. Il ne faut donc pas dire que Dieu puisse ne pas prédestiner celui qu'Il a prédestiné, à prendre la

proposition dans le sens composé ; » [remarquons cette dernière expression; elle est ici dans saint Thomas. Les molinistes sont donc mal venus à prétendre parfois qu'elle a été inventée par de subtils théologiens pour défendre une thèse insoutenable] c'est-à-dire en joignant ensemble, en *composant* ces deux choses : ne pas prédestiner — celui qu'Il a prédestiné : « bien que, à considérer la chose d'une façon absolue et disjointement, Dieu eût pu parfaitement prédestiner ou ne pas prédestiner; mais cette dernière possibilité n'enlève en rien la certitude de la Prédestination. »

La Prédestination est donc certaine, infaillible; c'est-à-dire que l'ordre du salut s'exécutera dans le temps selon que Dieu l'a marqué de toute éternité; et pourtant l'exécution de cet ordre ne sera pas nécessaire, parce qu'elle doit se réaliser par l'entremise des causes libres. — Il nous faut nous demander maintenant si le nombre des prédestinés est aussi réglé par Dieu, et s'il est réglé de telle sorte qu'il ne puisse en aucune manière être accru ou diminué.

C'est l'objet de l'article suivant :

Article VII.

Si le nombre des prédestinés est certain?

Trois objections tendent à prouver que le nombre des prédestinés n'a pas été immuablement fixé par Dieu. — La première s'appuie sur un texte du « *Deutéronome*, ch. I (v. 11) : *Que le Seigneur notre Dieu ajoute à ce nombre une multitude de milliers*, au sujet duquel la *Glose* dit : *Le nombre défini par Dieu qui sait ceux qui sont à Lui* », ce qui semble montrer qu'elle entend cela du nombre des prédestinés. « Donc, semble-t-il, on peut ajouter au nombre des prédestinés; et, par suite, ce nombre n'est pas » fixé immuablement; il n'est pas « certain ». — La seconde objection dit qu'on ne peut pas assigner de raison pourquoi Dieu ordonnerait les hommes au salut en tel

nombre plutôt qu'en tel autre. Puis donc que Dieu ne fait rien sans raison, nous devons dire que le nombre de ceux qui doivent être sauvés n'a pas été préordonné d'une façon certaine par Dieu. — La troisième objection est très importante. Elle touche à la question du petit nombre des élus. C'est même là-dessus qu'elle repose. « Les œuvres de Dieu, dit-elle, doivent être plus parfaites que les œuvres de la nature. Or, nous voyons, dans les œuvres de la nature, que le bien est le plus fréquent et que les défauts ou le mal sont l'exception. Si donc le nombre de ceux qui doivent être sauvés avait été réglé par Dieu, les sauvés seraient plus nombreux que ne doivent être les damnés. Or, c'est le contraire qui est marqué en saint Matthieu, chap. VII (v. 13, 14), où il est dit : *large et spacieuse est la voie qui conduit à la perdition ; et ils sont nombreux, ceux qui entrent par elle ; étroite est la porte et resserrée est la voie qui conduit à la vie : et ils sont peu nombreux, ceux qui la trouvent.* Donc, le nombre de ceux qui doivent être sauvés n'a pas été fixé par Dieu. » — Retenons bien l'objection; nous verrons la grave réponse qu'y fera saint Thomas.

L'argument *sed contra* est un texte de saint Augustin dans son livre *de la Correction et de la Grâce* (ch. XIII) affirmant nettement ce qui va être la conclusion de l'article : *Le nombre des Prédestinés est certain,* dit-il, *et ce nombre ne peut être ni accru ni diminué.*

Au corps de l'article, saint Thomas, dès le début, pose sa conclusion : « *Dicendum quod numerus praedestinatorum est certus,* le nombre des prédestinés est déterminément fixé. » Là-dessus, il ne semble guère possible qu'il y ait de discussion, semble sous-entendre saint Thomas. Seulement, parmi ceux qui admettent cette conclusion, il y en a qui l'interprètent mal. « Ils disent que le nombre des prédestinés est formellement fixé, sans l'être matériellement ; à peu près comme si nous disions qu'il est certain qu'il y aura cent ou mille sauvés, sans être certains que ce soient ceux-ci ou ceux-là. — Ceci ne peut pas être, reprend saint Thomas, parce que la certitude de la Prédestination, dont nous avons parlé (à l'article précédent), disparaîtrait. Il faut donc que nous tenions le nombre des prédestinés certain

pour Dieu non pas seulement formellement mais même matériellement. Et quand nous disons que le nombre des prédestinés est certain pour Dieu, ce n'est pas seulement en raison de la connaissance et parce que Dieu connaîtrait combien il y en a qui doivent être sauvés et quels ils sont ; non, car, de cette façon-là, le nombre des gouttes de la pluie et des grains de sable de la mer est certain aussi pour Dieu ; — mais par mode de choix et de fixation », c'est-à-dire que ce nombre a été choisi et fixé par Lui.

« Pour comprendre ceci, rappelons-nous que tout agent se propose dans son action un effet fini, ainsi qu'il ressort de ce que nous avons dit plus haut, au sujet de l'infini (q. 7, art. 4). Or, quiconque se propose une certaine limite fixe dans son œuvre, doit nécessairement fixer un nombre dans les parties essentielles de cette œuvre qui sont requises de soi à la perfection de l'ensemble. Quant aux parties qui ne sont pas requises comme principales, mais qui viennent en raison des autres, il n'y a pas à fixer de soi un certain nombre ; on en prendra autant qu'il sera nécessaire en vue des parties principales. C'est ainsi qu'un architecte » qui veut bâtir une maison, « se fixera d'avance la mesure ou les dimensions qu'il lui veut donner, et le nombre des appartements qu'il y veut distribuer, et aussi les dimensions des murs et du toit ; mais pour ce qui est des pierres, il ne s'en fixe pas le nombre d'avance ; il en prendra autant qu'il en faudra pour réaliser les dimensions du mur. Ainsi devons-nous raisonner quand il s'agit de Dieu par rapport à tout l'univers qui est son œuvre. Dieu a fixé d'avance et d'abord les limites qu'atteindrait l'univers ; puis, Il a réglé en quel nombre devraient être ses parties essentielles : celles, voulons-nous dire, qui ont d'une certaine manière rapport à la perpétuité : par exemple », en nous plaçant dans l'hypothèse des anciens, sur la forme et la nature du monde, « combien il y aurait de sphères » célestes, « et d'étoiles, et d'éléments, et d'espèces d'êtres. Quant aux individus périssables, ils ne sont pas ordonnés au bien de l'univers à titre de parties principales, mais seulement d'une façon quasi secondaire et en tant que le bien de l'espèce est sauvegardé en eux. Aussi, bien que Dieu sache le nombre de tous ces êtres

individuels, cependant le nombre soit des bœufs, soit des cirons, soit des autres êtres de ce genre, n'a pas été de soi préordonné par Dieu : la divine Providence produit de ces sortes d'êtres autant qu'il en faut pour en conserver les espèces ».

Ceci posé, il nous faut considérer que « de toutes les créatures, celles qui vont le plus directement au bien de l'univers comme parties principales, sont les créatures raisonnables, qui, en tant que telles, sont incorruptibles ; et, parmi elles, plus spécialement encore, celles qui atteignent la béatitude, car elles s'unissent plus immédiatement à la fin dernière. Aussi le nombre de ces dernières, c'est-à-dire des prédestinés, est-il certain pour Dieu, non pas seulement par mode de connaissance, mais encore par mode d'une certaine fixation principale et voulue d'avance. — Nous n'en pouvons pas dire tout à fait autant du nombre des réprouvés, ajoute saint Thomas ; car ils semblent être préordonnés par Dieu au bien des élus, au bien desquels toutes choses concourent ». Dieu donc laissera grossir le nombre des méchants autant qu'il le faudra pour mener à bonne fin le salut de ses prédestinés. Quelle doctrine ! et de quel jour n'éclaire-t-elle pas l'histoire humaine et tout le mouvement des sociétés. Comme elle est consolante aussi et réconfortante pour les justes, qui se trouvent continuellement en butte aux tracasseries ou aux préventions des méchants, et que la prospérité ou le nombre de ces derniers pourraient, sans cela, trop souvent scandaliser ou décourager. Qu'ils se souviennent donc qu'ils sont le dernier mot de tout dans l'univers, et que la machine du monde n'est conservée par Dieu en mouvement, que les révolutions des empires ne sont permises ou voulues par Dieu qu'en raison d'eux, et pour qu'eux-mêmes puissent obtenir la couronne qu'Il leur a préparée et en tel nombre qu'Il l'a d'avance et premièrement déterminé. [Cf. le sermon de Bossuet pour la fête de la Toussaint, qui a pour texte : *Omnia vestra sunt.*]

Ce nombre, quel est-il, pour les hommes prédestinés ? On a émis, à ce sujet, plusieurs opinions. « Les uns disent qu'il y aura autant d'hommes sauvés qu'il y a eu d'anges déchus. D'autres, qu'il y aura autant d'hommes sauvés qu'il y a eu d'anges demeurés fidèles. D'autres, qu'il y aura autant d'hommes sauvés

qu'il y a eu d'anges déchus et, de nouveau, qu'il y a eu, en tout, d'anges créés. » De ces trois sentiments, celui qui, selon toute probabilité, répondrait le mieux à la pensée de saint Thomas et qui serait en harmonie parfaite avec le mot que nous avons souligné à propos de l'*ad primum* de l'article précédent, serait le premier. Les deux autres paraissent moins lui sourire; et c'est peut-être à cause d'eux qu'il ajoute le mot final, d'ailleurs plein de sagesse en ces questions si délicates : le mieux est de dire qu'*à Dieu seul est connu le nombre des élus qui doit être placé dans l'éternelle félicité* » (Collecte de la messe pour les vivants et pour les défunts). Seulement, et parce que Dieu seul connaît ce nombre, nous avons d'autant plus le droit et le devoir d'être attentifs à ce qu'Il a pu nous en laisser entrevoir dans nos saints Livres, ainsi que nous l'avons noté à propos de l'*ad primum* de l'article précédent. Remarquons toutefois que nos saints Livres ne nous disent nulle part d'une façon expresse que Dieu ait prédestiné autant d'hommes qu'il y a eu d'anges déchus. D'admettre ce sentiment est donc une pieuse conjecture, qui a quelque fondement dans les données scripturaires et patristiques, mais dont on ne saurait dire d'une façon certaine ce qu'il en est.

L'*ad primum* explique la parole du *Deutéronome* que citait l'objection. Il s'agit là, non pas de la gloire future, mais « de ceux qui sont prénotés par Dieu relativement à la justice présente »; et il est très vrai que « le nombre des justes en cette vie n'est pas quelque chose d'immuable et toujours identique : il s'accroît et diminue »; mais « il n'en est pas ainsi du nombre des prédestinés ».

L'*ad secundum* n'accorde pas qu'il ne puisse pas y avoir de raison pour fixer tel nombre plutôt que tel autre. Cette raison existe; et, en effet, « la quantité ou l'étendue d'une partie trouve sa raison dans la proportion de la partie au tout. C'est ainsi qu'en Dieu, la raison qui lui a fait produire tant d'étoiles ou tant d'espèces, et prédestiner tant d'élus, se tire de la proportion des parties principales au bien de l'univers ». Les parties principales de l'univers sont les créatures spirituelles. On pourrait même se demander — mais ce n'est pas ici le lieu de débattre

cette question — si, dans le premier plan de Dieu, elles ne devaient pas être les seules. Il le semblerait, dans l'hypothèse déjà signalée du nombre des places dans le ciel fixé d'après le nombre des anges. Non pas toutefois que Dieu n'eût, dès le début, créé le monde matériel, simultanément avec le monde angélique; puisque la théologie admet que le « ciel », où les anges devaient être reçus après leur épreuve, est un lieu « réel »; et de même, aussitôt après la chute des mauvais anges, l'enfer qui est aussi un lieu matériel se trouva prêt à les recevoir. Mais le monde matériel, en tant que séjour de l'homme, et, par conséquent, l'homme lui-même, bien que voulus par Dieu dès le début, sembleraient l'avoir été subsidiairement à la chute prévue des anges qui devaient tomber. Nous disons quelque chose d'analogue pour l'Incarnation qui, sans aucun doute, a été voulue par Dieu dès le début, et, en un sens, antérieurement à toute créature, et que nous faisons dépendre cependant de la chute prévue d'Adam et de sa postérité. Les divers plans se superposeraient donc dans l'œuvre de Dieu, de façon à réaliser le plan général, à la réalisation définitive duquel étaient ordonnés tous les autres. Dieu crée les anges et leur marque, pour chacun, une place dans son ciel; ou, plutôt, Dieu fixe dans son ciel le nombre de demeures qu'Il veut distribuer à ses créatures. Nous pouvons augurer qu'il y en avait autant, sinon plus — car, peut-être aussi l'homme était voulu en même temps que l'ange et non dépendamment de sa chute — qu'il y eut d'anges créés. Que si Dieu permit qu'un certain nombre d'entre eux défaille, c'est qu'il se réservait de les remplacer par l'homme; et nous pouvons en dire autant des chutes permises par Dieu dans le genre humain. Ce qui est voulu premièrement par Dieu, ce sont les divers degrés de gloire ou les places — qu'on pourrait dire qu'elles sont « numérotées » — et dont pas une ne demeurera inoccupée, dans son ciel; places qui connotent et exigent des créatures spirituelles comme les anges ou tout au moins raisonnables comme l'homme, et que Dieu s'est résolu à créer en tel nombre et dans telles conditions, pour que toutes les places de son ciel, même en tenant compte des défaillances possibles et qu'il permettrait, fussent exactement remplies. Cette dernière

formule a l'avantage de dominer les diverses hypothèses relatives au nombre des élus, sans rattacher déterminément ce nombre, en ce qui est des hommes, à la chute des anges, mais sans prononcer non plus que cette chute y soit étrangère.

L'*ad tertium* est d'une importance souveraine. Non seulement il nous livre la pensée de saint Thomas sur la fameuse question du grand nombre ou du petit nombre des élus, mais encore il nous donne la raison philosophique d'un point de doctrine que la raison humaine a tant de peine à accepter. L'objection voulait que Dieu n'eût pas fixé le nombre des élus, parce que s'Il l'avait Lui-même fixé, Il aurait constitué plus d'élus que de réprouvés, agissant en cela conformément aux lois de la nature où nous voyons que le bien domine et que le mal est l'exception. Or, continuait l'objection, il n'en est pas ainsi; car, d'après Jésus-Christ Lui-même, l'Évangile en fait foi, le nombre des élus est bien plus petit que celui des réprouvés. — Que fait saint Thomas en présence de cette objection? Essaye-t-il d'en nier la mineure et de dire, comme beaucoup le font aujourd'hui, que le nombre des élus sera plus grand que celui des réprouvés? Nullement. Pour lui, la vérité de cette mineure ne souffre pas de discussion. Elle lui paraît évidente, après la parole de Jésus-Christ. Et tout ce à quoi il s'applique, c'est à la justifier et à en montrer la convenance. Voici sa raison. Il distingue entre « le bien proportionné aux communes exigences de la nature » et « le bien qui les dépasse ». S'il s'agit du premier, nous devons admettre qu'« il se trouve dans le plus grand nombre » et que « le mal contraire est l'exception ». Mais s'il s'agit du second, il n'en va plus ainsi. Ce bien-là n'est que pour des créatures d'élite et la masse n'en saurait être gratifiée : « ce bien n'est que pour le petit nombre; il manque au plus grand nombre. C'est ainsi, observe saint Thomas, que, parmi les hommes, le plus grand nombre est doué d'une intelligence suffisante pour se conduire dans la vie; ceux qui en sont privés constituent le petit nombre, et on les appelle gens simples ou idiots. Mais ils sont excessivement rares, comparés au reste des hommes, ceux qui arrivent à avoir une science profonde des choses intelligibles. — Puis donc, conclut saint Thomas, que la béatitude éternelle, consistant dans

la vision de Dieu, est au-dessus des conditions communes de la nature, surtout si nous prenons cette nature privée de la grâce par la corruption du péché originel, ils sont le petit nombre ceux qui sont sauvés : *pauciores sunt, qui salvantur*. Et c'est même en cela, continue saint Thomas, que la miséricorde de Dieu apparaît le plus, en ce qu'Il en élève quelques-unes — *aliquos* — à ce terme du salut, d'où la plupart — *plurimi* — défaillent selon le cours ordinaire et l'inclination de la nature ! » — Que dirons-nous de cet enseignement du saint Docteur, qui n'est évidemment que l'expression même de la vérité proclamée par Notre-Seigneur dans l'Évangile? L'on se plaint que le sel de l'Évangile s'est affadi dans le monde. Ne serait-ce pas qu'on a trop masqué ou totalement dénaturé ce grand enseignement qui avait été jusqu'ici celui de l'Église? Il se peut que si on le remettait un peu plus en honneur, les hommes se rassureraient moins en regardant du côté du grand nombre et en se disant : il faut faire comme tout le monde! On se reprendrait à étudier les saints (qui constituent le petit nombre), — à les aimer, — à les vouloir imiter; — et la vie chrétienne ne pourrait qu'y gagner, semble-t-il.

Remarquons, en finissant, que cette doctrine du petit nombre des élus et la raison explicative qu'en donne saint Thomas ne s'applique qu'à la nature humaine, et encore à la nature humaine considérée dans son état de nature déchue. C'est la nature privée de la grâce ou portant en elle les blessures du péché, qui se trouve, par rapport au don tout à fait exceptionnel de la béatitude, dans des conditions telles que ce don est un *privilège rare* qui constitue, par sa rareté même, une preuve tout à fait excellente de la miséricorde de Dieu : quelle bonté, en effet, n'aura-t-il pas fallu de la part de Dieu, et quels prodiges de grâce, pour sauver les rares privilégiés d'une nature qui s'en allait — toute l'histoire du genre humain le démontre — par sa pente native, aux pires excès, ne motivant que trop la damnation finale. Mais ceci ne vaut, nous le répétons, que pour les hommes. S'il s'agit des anges, comme ils ont tous, dès le début, été gratifiés du don surnaturel qui les devait conduire au ciel, nous retournerons la proposition et nous dirons que c'est l'immense

majorité qui est restée fidèle et que ceux qui sont tombés constituent, par rapport aux autres, le petit nombre. Et parce que nous pouvons augurer que le nombre des anges l'emporte sans proportion sur le nombre des hommes, il s'ensuit que c'est encore le très grand nombre des créatures intellectuelles qui jouira éternellement du bonheur de Dieu dans son ciel.

Une dernière question, qui clôt admirablement toute cette doctrine de la Prédestination, et sur laquelle il nous faut être particulièrement fixés, est celle de savoir si, la Prédestination étant ce que nous venons de dire, il ne devient pas absolument inutile de nous préoccuper de notre sort ou du sort des hommes nos frères et de nous y intéresser ou d'y intéresser les amis de Dieu en quoi que ce soit, notamment par la prière. Est-il utile de prier ou de faire prier pour le salut des hommes et pour notre salut? L'œuvre de la Prédestination dépend-elle de ces sortes de prières; peuvent-elles y aider en quelque façon?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si la Prédestination peut être aidée par les prières des saints?

Trois objections tendent à prouver que les prières des saints ne peuvent être d'aucun secours pour la Prédestination. — La première argue de ce que « rien d'éternel ne saurait être précédé par ce qui est temporel; d'où il suit que ce qui est temporel ne peut être d'aucun secours pour que ce qui est éternel soit. Or, la Prédestination est éternelle. Puis donc que les prières des saints sont quelque chose de temporel, elle ne peuvent aider à ce que quelqu'un soit prédestiné. Donc elles ne sont d'aucun secours pour la Prédestination ». — La seconde objection prétend qu'affirmer cet appui fourni par la prière à la Prédestination n'est rien autre que mettre en doute la sagesse et la puissance de Dieu. « De même, en effet, que nul n'a besoin de conseil sinon

par défaut de connaissance, de même nul n'a besoin de secours que par manque de vertu. Or, ni l'un ni l'autre ne saurait convenir à Dieu qui prédestine; selon ce mot de l'Épître *aux Romains*, ch. XI (v. 34) : *Qui a aidé l'Esprit du Seigneur* [nous lisons aujourd'hui : *qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller?* Donc, la Prédestination n'est pas aidée par les prières des saints. » — La troisième objection part de ce principe qu'« il appartient au même d'aider et d'empêcher. Or, la Prédestination ne peut-être empêchée par rien. Donc elle ne saurait être aidée par quoi que ce soit. »

L'argument *sed contra* est fort intéressant. Il y est question du passage de « la Genèse, ch. XXV (v. 21) où il est dit que *Isaac pria Dieu pour Rebecca sa femme et Dieu donna à Rebecca de concevoir*. Or, de cette conception naquit Jacob qui a été prédestiné. D'autre part, cette prédestination ne se fût point réalisée si Jacob n'était pas né. Donc la Prédestination est aidée par les prières des saints ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient, dès l'abord, que « au sujet de la question actuelle, diverses erreurs se sont produites. Les uns, ne prenant garde qu'à la certitude de la Prédestination divine, ont pensé que les prières étaient inutiles, et, pareillement, tout autre acte qu'on pouvait faire en vue du salut éternel à obtenir; parce que, disaient-ils, qu'on fasse ceci ou qu'on ne le fasse pas, si l'on est prédestiné on aura le ciel, comme aussi, dans le cas où l'on serait réprouvé, on ne l'aura pas ». — Voilà bien, on ne peut plus nettement formulée, la continuelle objection que l'on fait contre la Prédestination. Saint Thomas ne s'en laisse pas effrayer; et il n'hésite pas à dire que cette manière d'entendre la Prédestination est tout à fait « contraire à l'Écriture ». Il suffit, en effet, d'ouvrir nos saints Livres en n'importe quel endroit, pour constater que Dieu ne cesse « par toutes sortes d'admonitions, de nous exhorter à la prière et aux autres bonnes œuvres ». Or, ces admonitions et ces exhortations seraient ridicules, s'il n'était pas vraiment en notre pouvoir, selon que nous nous y conformerons ou non, d'acquérir le ciel ou de tomber dans l'enfer.

« D'autres ont dit que la prière pouvait changer la Prédesti-

nation divine. Cette erreur, ajoute saint Thomas, aurait été celle des Égyptiens », ou, comme dit encore le saint Docteur dans les questions *de la Vérité*, q. 6, art. 6, des stoïciens qui l'avaient empruntée aux Égyptiens. « D'après eux, l'ordination divine qu'ils appelaient le Destin, aurait pu être empêchée par certains sacrifices ou certaines prières. — Ici encore, dit saint Thomas, nous avons en sens contraire le témoignage de la sainte Écriture, où il est dit au 1er livre *des Rois*, ch. xv (v. 29) : *Celui qui est le Triomphateur en Israël ne pardonnera pas, ni Il ne se laissera fléchir par le repentir.* [Le texte hébreu porte : *Celui qui est la splendeur d'Israël ne ment point et ne se repent point*]; et dans l'Épître *aux Romains*, ch. xi (v. 29) : *Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance.*

« Et donc, reprend saint Thomas, nous devons parler autrement et dire que dans la Prédestination deux choses sont à considérer : la préordination divine elle-même ; et puis, ses effets. S'il s'agit de la préordination divine, il est évident qu'elle n'est aidée en aucune manière par les prières des saints : ce ne sont pas, en effet, les prières des saints qui font que quelqu'un soit prédestiné par Dieu » ; ceci ne dépend, nous l'avons dit, que de la pure volonté divine. « Mais s'il s'agit des effets de la préordination divine, nous dirons que la Prédestination est aidée par les prières des saints et par les autres bonnes œuvres. C'est qu'en effet, la Providence, dont la Prédestination est une partie, n'enlève pas les causes secondes ; elle pourvoit de telle sorte aux effets, que même l'ordre des causes secondes s'y trouve compris. De même donc que Dieu pourvoit aux effets naturels en telle sorte, qu'à ces effets naturels sont ordonnées des causes naturelles sans lesquelles ces effets ne seraient point produits, de même Dieu prédestine de telle sorte le salut d'une créature, que sous l'ordre de la Prédestination tombe aussi tout ce qui peut promouvoir l'homme au salut, soit ses propres prières, soit celles des autres, soit les autres bonnes œuvres, ou toute autre chose de ce genre qui peut être requise pour l'obtention du salut. — Et voilà pourquoi, conclut le bon sens avec saint Thomas, les prédestinés doivent s'efforcer de faire le bien et de prier ; car c'est de la sorte que l'effet de la Prédestination se doit réaliser

d'une façon certaine. C'est pour cela qu'il est dit dans la 2e Épître de saint Pierre, ch. I (v. 10) : *Appliquez-vous, par vos bonnes œuvres, à rendre certaines votre vocation et votre élection* » ; c'est-à-dire : réalisez, d'une façon certaine, par vos bonnes œuvres, la Prédestination que Dieu vous a déjà manifestée en vous choisissant et en vous appelant. L'élection dont parle ici saint Pierre et qu'il rappelle en même temps que la vocation n'est pas tout à fait l'élection dont nous avons parlé à l'article 4 et qui établissait le partage définitif, en Dieu, des prédestinés et des réprouvés. Il s'agit d'un des effets de la Prédestination ; il s'agit du choix que manifestait la vocation à la foi chrétienne. Mais ce n'était là qu'un commencement dans la voie du salut : il fallait, pour arriver au terme, se montrer digne de ce choix et de cette vocation, en persévérant jusqu'au bout dans la pratique des œuvres de vie ; et ce faisant, on devait acquérir avec certitude le fruit dernier de la vocation et de l'élection. Il est certain, en effet, que si, après avoir reçu le don de la grâce, on persévère dans la pratique des bonnes œuvres, on aura la gloire du ciel. Or, il est en notre pouvoir, aidés de la grâce, sans doute, mais qui ne nous manque jamais, de persévérer jusqu'au bout dans la pratique des bonnes œuvres, de telle sorte que si nous défaillons, ce sera uniquement notre faute et nous n'aurons qu'à nous en prendre à nous-mêmes.

Nous devons donc, — et c'est la seule conclusion à tirer de ces grandes doctrines, — nous devons nous appliquer de toutes nos forces à répondre aux grâces de Dieu, nous disant bien que tant que nous marcherons dans cette voie, nous portons en nous les signes de la Prédestination. Il est très vrai que ces signes ne sont jamais absolument certains pour nous : car, nous aurons à le dire plus tard, nul ne sait d'une science certaine s'il est digne d'amour ou de haine, c'est-à-dire s'il est ou non dans la grâce de Dieu ; et saurait-on cela, que l'on ignorerait encore, à moins d'une révélation très spéciale, si l'on persévérera jusqu'au bout dans la grâce du Seigneur, de telle sorte que la mort ne nous surprenne pas en état de péché et nous trouve dignes du ciel. Et c'est pour cela que saint Paul nous recommande de travailler à l'œuvre de notre

salut *avec crainte et tremblement* (Épître *aux Philippiens*, ch. II, v. 12). Mais cette crainte n'exclut pas la confiance. Et pour que cette confiance soit plus vive, Dieu, dans sa bonté, nous a fait indiquer par ses saints, comme nous l'avons vu par le texte de saint Pierre, quelques-uns des signes qui peuvent plus spécialement la motiver. — Il y a, d'abord, la vocation à la vie chrétienne ; à plus forte raison, la vocation à la vie religieuse ; et, dans chacune de ces vies : directement, le goût des choses de Dieu — le détachement des biens de ce monde — la mansuétude — l'amour des souffrances — l'amour de la justice — la miséricorde — la pureté du cœur — l'amour de la paix — les persécutions subies par amour (ce sont les béatitudes de l'Évangile) ; indirectement — mais combien doux et suaves sont ces divers signes ! — : la dévotion au Saint-Esprit ; — le culte passionné du Christ Jésus : sa vie, sa Passion, son Eucharistie, son divin Cœur, son Église ; — le culte de la sainte Écriture ; — et pour ceux-là mêmes qui n'auraient, en eux-mêmes, aucun des signes précédents et dont il semblerait que tout est désespéré, il resterait encore un signe, le signe des signes, dont on peut dire — sans crainte de démenti possible — que quiconque l'a ne périra pas : la dévotion envers Marie ! C'est le mot de saint Bernard que l'Église a fait sien et qu'on ne saurait trop recommander à chaque âme humaine de redire : « Souvenez-vous, ô très pieuse Vierge Marie, qu'on n'a jamais entendu dire qu'aucun de ceux qui ont eu recours à vous, imploré votre secours, demandé vos suffrages, ait été abandonné. Animé d'une pareille confiance, ô Mère, Vierge des Vierges, je viens à vous, j'ai recours à vous, et gémissant sous le poids de mes péchés, je me prosterne à vos pieds. O Mère du Verbe, ne rejettez pas mes prières, mais écoutez-les favorablement et daignez les exaucer. Ainsi soit-il. »

L'*ad primum* fait observer que « l'objection prouvait seulement que les prières des saints ne peuvent rien pour la Prédestination, prise au sens de la préordination divine » ; elle ne prouvait pas que ces prières soient inefficaces pour la réalisation de ses effets.

L'*ad secundum* explique qu'« il peut y avoir de l'un à l'autre une double sorte de secours. On peut être aidé par un autre, en ce sens qu'on reçoit de lui la vertu d'agir ; et ceci est le propre de

ce qui est faible ou infirme. On ne saurait donc parler d'un tel secours pour Dieu. C'est dans ce sens qu'il est dit : *qui a aidé l'Esprit du Seigneur?* Mais on peut être aidé par un autre, en ce sens qu'on se sert de lui pour exécuter l'œuvre qu'on veut faire ; c'est ainsi que le maître est aidé par son serviteur. De cette façon, Dieu est aidé par nous, en tant que nous exécutons ce qu'Il a ordonné ; selon ce mot de la 1re Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 9) : *Nous sommes les aides de Dieu.* Et cela même n'est pas parce que Lui manquerait de vertu ; Il n'use des causes secondes que pour faire reluire dans son œuvre la beauté de l'ordre et pour communiquer aux créatures la dignité inhérente au fait d'être causes. »

L'*ad tertium* rappelle que « les causes secondes ne peuvent pas se soustraire à l'ordre de la cause première universelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 19, art. 6 ; q. 22, art. 2, *ad 1um*) ; elles l'exécutent. Et voilà pourquoi la Prédestination peut être aidée mais non empêchée par les créatures ».

Nous avons pu constater, au cours de toute cette grande question, que saint Thomas l'envisageait surtout dans ses rapports avec le genre humain. Il nous a montré la Prédestination comme une partie de la Providence, portant, non pas sur toutes les créatures, comme cette dernière, mais sur un groupe spécial, occupant la première place dans la pensée et l'ordination divines. Parmi ces créatures formant l'objet de la Prédestination, l'homme devait nous intéresser d'une façon toute particulière. A ce titre, et en restreignant encore la question à l'homme déchu, saint Thomas nous a signalé les divers effets que connote ou qu'entraîne la Prédestination comme devant se produire dans la durée ; c'étaient, pour les énumérer complètement d'après saint Paul, la vocation, la justification et la glorification. La prédestination portait sur tous ces effets, sans doute ; mais ces effets ne lui appartenaient que s'ils aboutissaient à l'effet final : dans le cas contraire, et soit que les hommes restassent totalement dans les ténèbres du péché, soit qu'ils fussent dociles à la vocation et qu'ils vinssent à la justification, s'ils n'y persévéraient pas jusqu'à l'obtention de la gloire, ils relevaient de la Providence géné-

rale et non de la Prédestination. Seulement, ces hommes qui, en fait, n'arrivaient pas à jouir de la gloire béatifique, portaient un nom spécial : on les appelait les réprouvés. Et ce nom voulait dire qu'ils ne sont pas compris parmi ceux que Dieu entourera de tant de grâces ou d'une grâce si prévenante et si attentive, qu'ils se trouveront, au moment de leur mort, en état d'être admis à la gloire du ciel. Ceux-là, ceux que Dieu préviendra et entourera d'une telle grâce, et qui sont les prédestinés, ne devront cette faveur qu'au libre choix de la volonté divine. C'est parce que Dieu les aura aimés, d'un amour tout gratuit, d'un amour prévenant, et aussi d'un amour de préférence, qu'ils jouiront éternellement du bonheur du ciel. Il aurait pu aimer de ce même amour et choisir de préférence à eux les réprouvés à qui Il les a préférés et qu'Il n'a pas aimés comme eux. Nul, parmi les êtres créés, n'avait droit au bonheur du ciel; Dieu ne le devait à personne. Il l'a cependant offert à toutes ses créatures raisonnables. Nous aurons à dire, plus tard, comment, parmi les anges, il s'en trouva qui, par leur faute, manquèrent le bonheur que Dieu leur proposait. Si les bons anges l'ont obtenu, en demeurant fidèles, c'est sans doute qu'ils ont correspondu à la grâce de Dieu; mais ils n'y ont correspondu que parce que Dieu, dans un amour de préférence à leur endroit, avait décrété que, pour eux, Il ne permettrait pas qu'ils défaillent; s'Il l'avait permis, et s'Il ne les avait aimés de cet amour de préférence, ils auraient défailli et ils se seraient perdus comme les mauvais anges. Pour l'homme, Dieu lui avait offert, aussi, généreusement, de lui donner son ciel; nous aurons à le dire plus tard, quand il s'agira du premier homme. Mais l'homme abusa du don de Dieu, ou plutôt n'y répondit que par l'ingratitude; et, dans sa personne, tout le genre humain se trouva ayant perdu les droits que Dieu lui avait donnés. Cependant, et parce que sa nature était autre que la nature de l'ange, Dieu ne voulut pas que cette perte fût irrémédiable. Il institua l'ordre de la Rédemption. Par cette Rédemption, Il offrait de nouveau à tout le genre humain le moyen de reconquérir ces droits. En fait cependant, et pour des raisons multiples, mais dont la faute en sera à l'homme considéré individuellement ou dans sa condition physique et

sociale, et nullement à Dieu, tous les hommes n'entendront pas l'appel de Dieu, et parmi ceux qui l'entendront, tous ne viendront pas à la justification, et parmi ceux qui seront justifiés, tous ne persévéreront pas jusqu'à l'obtention de la gloire. Ceux qui arriveront au ciel, soit parmi les hommes, soit parmi les anges, n'y arriveront que parce que, sans aucun mérite de leur part et même, pour l'homme, malgré ses démérites, Dieu les aura justifiés ou du moins appelés et conduits ensuite, par une grâce de persévérance finale, jusqu'à ce bonheur du ciel, qui, sans doute, sera une récompense aux mérites de l'ange et de l'homme, mais une récompense préalablement voulue de Dieu et que Dieu Lui-même aura fait mériter par l'action de sa grâce. L'ordre de cette récompense et des mérites qui la doivent conquérir est précisément l'ordre même de la Prédestination, ordre tout à fait certain et immuablement fixé par Dieu de toute éternité, qui se réalisera donc tel que Dieu l'a marqué, sans que pourtant la liberté de l'ange ou de l'homme en soit aucunement lésée, puisque cette liberté même rentre dans cet ordre. Cette fixation et cette détermination immuable en Dieu de l'ordre de la Prédestination va jusqu'à comprendre le nombre des élus ou des prédestinés; non pas seulement en ce sens que Dieu aurait déterminé combien de prédestinés Il introduira dans son ciel, mais encore parce qu'Il a déterminé et fixé quels sont ceux qu'Il couronnera dans la gloire. On peut même dire que c'est sur eux qu'a porté tout d'abord le dessein de Dieu, comme sur la partie première et principale de son œuvre, ordonnant à eux tout le reste et réglant sur eux les proportions ou le nombre ou l'ordre ou la marche de tous les autres êtres qui devaient composer l'univers. Pourtant, et bien que cet ordre de la Prédestination soit ainsi préfixé par Dieu, et qu'il doive sans faute se réaliser tel que Dieu l'a réglé, il ne s'ensuit pas que nous devions nous désintéresser de sa réalisation. C'est qu'en effet notre coopération y rentre à titre de partie; et nous devons donc nous appliquer de toutes nos forces, soit par nos bonnes œuvres, soit par nos prières, à rendre certaines et définitives, soit pour nous, soit pour les autres, la vocation et l'élection que les premières manifestations de la grâce de Dieu en nous ont pu déjà nous faire connaître.

Nous ne nous attarderons pas à refaire l'historique de la grande controverse qui divisa et troubla un moment l'Église de France au neuvième siècle, touchant le grave problème de la Prédestination. C'était un moine saxon, du nom de Gottschalk, qui l'avait soulevée. Il prétendait imposer l'enseignement d'une double prédestination : l'une au bien, et l'autre au mal. C'était renouveler l'erreur des anciens prédestinatiens que les calvinistes devaient aussi reprendre plus tard. Plusieurs conciles furent tenus contre le moine Gottschalk, notamment le concile de Kiersy en 853 et le concile de Valence en 855. Avec des différences d'expressions qui, d'abord, créèrent certaines difficultés, les deux conciles enseignaient, au fond, la même doctrine qui était bien la doctrine traditionnelle, celle-là même que saint Thomas devait bientôt après exposer et justifier de la manière précise et lumineuse que nous venons de voir. Les Pères d'ailleurs de ces divers conciles se mirent pleinement d'accord au second concile de Toul tenu en 860. On trouve les chapitres et les canons du concile de Kiersy et du concile de Valence reproduits dans l'*Enchiridion* de Denzinger, n. 279-288.

Après avoir considéré en lui-même le redoutable problème de la Prédestination et de la réprobation dans sa nature, dans sa cause et dans ses conséquences, il nous faut examiner maintenant une question qui s'y rattache par mode de corollaire et que saint Thomas nous a déjà annoncée sous ce titre : *du Livre de vie.*

C'est la question suivante.

QUESTION XXIV.

DU LIVRE DE VIE.

Cette question comprend trois articles :

1° Ce qu'est le *Livre de vie.*
2° De quelle vie il est le *Livre.*
3° Si quelqu'un peut être effacé du *Livre de vie?*

L'ordre de ces trois articles apparaît de lui-même. Nous pouvons donc tout de suite aborder leur explication.

Article I.

Si le *Livre de vie* est la même chose que la Prédestination?

Le simple titre de cet article montre, à lui seul, l'état de la question et comment la question actuelle se rattache à la précédente. Il s'agit donc d'expliquer certains passages de l'Écriture où nous trouvons cette expression de *Livre de vie* pour signifier, d'après les commentateurs, l'acte éternel de Dieu prédestinant telles ou telles de ses créatures. — Trois objections veulent prouver que le *Livre de vie* n'est pas la même chose que la Prédestination. — La première cite, d'après la *Vulgate*, une parole de « l'*Ecclésiastique*, ch. XXIV (v. 32), disant : *Tout cela, c'est le Livre de vie*, et la Glose l'explique de l'*Ancien et du Nouveau Testament.* Or, ce n'est pas là la Prédestination. Donc, le *Livre de vie* n'est pas la même chose que la Prédestination ». — La seconde objection est une parole de saint Augustin, au livre 20me de *la Cité de Dieu*, définissant le *Livre de vie* « *une certaine force divine qui fera qu'à chacun seront ramenées en mémoire*

toutes les œuvres qu'il aura accomplies, bonnes ou mauvaises. Or, la force divine ne semble pas se rattacher à la Prédestination, mais plutôt à l'attribut de la Puissance. Donc, le *Livre de vie* n'est pas la même chose que la Prédestination ». — La troisième objection, fort intéressante, dit que « si le *Livre de vie* était la Prédestination, nous devrions poser un livre de mort pour la réprobation, puisque la Prédestination et la réprobation s'opposent ».

L'argument *sed contra* cite, à propos de ce mot du psaume LXVIII (v. 29) : *Qu'ils soient effacés du Livre des vivants*, la Glose disant que *ce Livre est la connaissance de Dieu par laquelle Il prédestine à la vie ceux qu'Il a sus d'avance.*

Saint Thomas, au corps de l'article, nous prévient, dès le début, que cette expression « *le Livre de vie* en Dieu est une expression métaphorique, motivée par la similitude de ce qui se passe parmi nous. Il est d'usage, en effet, parmi les hommes, que ceux qui sont choisis pour un office spécial sont inscrits dans un livre » ou registre. « C'est ainsi qu'on inscrit les soldats ou les conseillers que même on appelait autrefois, pour cette raison, *Pères conscrits* »; ce mot de *conscrit* s'applique encore aujourd'hui aux soldats. « Or, d'après ce que nous avons dit (question 23, art. 4), il est manifeste que tous les prédestinés sont choisis par Dieu à l'effet d'obtenir la vie éternelle. C'est pourquoi l'inscription de ces prédestinés est appelée *livre de vie*. D'autre part, nous pouvons, par mode de métaphore, dire inscrit dans l'intelligence de quelqu'un ce qui est déterminément fixé dans sa mémoire. Nous lisons, en effet, au livre des *Proverbes*, chap. III (v. 1) : *N'oublie pas ma loi et que ton cœur garde mes préceptes :* et peu après (v. 3) : *Écris-les sur les tables de ton cœur*. C'est qu'aussi bien, observe très finement saint Thomas, nous n'inscrivons une chose quelconque sur les livres matériels que pour subvenir au défaut de la mémoire. Par conséquent, conclut le saint Docteur, la connaissance même de Dieu par laquelle Il retient fermement qu'Il a prédestiné certaines créatures à la vie éternelle, sera appelée *Livre de vie*. De même, en effet, que l'écriture d'un livre est un signe marquant ce qui doit être, pareillement la connaissance de Dieu est un certain

signe chez Lui marquant ceux qui doivent être conduits à la vie éternelle. C'est ce que l'Apôtre a voulu signifier dans sa IIe Épître à Timothée, ch. II (v. 19), quand il dit : *Le solide fondement de Dieu demeure, portant ce sceau : le Seigneur connaît les siens.* » — Nous avons, dans ce corps d'article, un beau modèle d'interprétation scripturaire.

Il est on ne peut mieux complété par l'*ad primum* où saint Thomas nous dit que « le *Livre de vie* se peut prendre d'une double manière. D'abord, pour signifier l'inscription de ceux qui sont élus » et destinés « à la vie; et c'est en ce sens que nous parlons ici du livre de vie. Mais on peut appeler aussi livre de vie, la désignation des choses qui conduisent à la vie : soit à titre de choses à accomplir; et nous avons ainsi les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : soit à titre de choses déjà faites; et nous avons alors cette force divine dont parlait saint Augustin, qui remettra à chacun en mémoire les actes accomplis par lui. C'est ainsi, remarque saint Thomas, qu'on peut appeler *livre de la milice*, soit le livre où sont inscrits les soldats, soit le livre qui contient les règles de l'art militaire, soit le livre où sont relatés les fastes de l'armée ».

« Et par là se trouve résolue la *seconde objection.* »

L'*ad tertium* n'a qu'un mot; mais il est à retenir. Nous y voyons combien folle est l'erreur de Calvin; et aussi combien détestable serait le sentiment de quiconque voudrait que Dieu eût déterminément fixé le sort des damnés au même titre que nous le disons avoir déterminément fixé le sort des élus. Et non, pour les réprouvés il n'y a pas à rechercher une détermination positive quelconque. Ils ont été voulus et déterminément fixés, s'il s'agit des biens naturels à obtenir ou même des grâces très suffisantes à recevoir. Mais s'il s'agit de la non-obtention finale de la gloire, il n'y a pas à rechercher de détermination ou d'exclusion positive (comme sembleraient le dire ceux que nous avons appelés, avec le P. Janssens, les thomistes rigides. Cf. q. 23, art. 3); ils sont simplement non-choisis; ils restent dans la masse. Or, remarque saint Thomas, « il n'est pas d'usage », parmi les hommes, « d'inscrire » ceux qui restent dans la masse et qu'on laisse, « ceux que l'on répudie; on

n'inscrit que ceux que l'on choisit. Et c'est pourquoi, ajoute le saint Docteur, nous n'avons pas à chercher un livre de mort correspondant à la réprobation comme nous posons un livre de vie correspondant à la Prédestination ». Notons cette nouvelle différence entre la Prédestination et la réprobation.

Nous avons un *ad quartum :* car, en fait, l'argument *sed contra* allait trop loin ; il constituait une véritable objection en sens contraire. Il voulait, en effet, ou semblait vouloir que la Prédestination et le *Livre de vie* fussent absolument la même chose. Non, dit saint Thomas, « il y a une différence de raison ou d'aspect entre le *Livre de vie* et la Prédestination ; car le *Livre de vie* ajoute à l'idée de Prédestination l'idée de connaissance » fixe « de la Prédestination » ; nous dirions volontiers, une connaissance dont on vit comme d'un souvenir constant et dans lequel on se complaît. « C'est, du reste, ajoute saint Thomas, ce qui ressort de la Glose citée dans l'argument *sed contra* », pourvu qu'on l'entende comme il la faut entendre.

Le *Livre de vie* est la connaissance permanente et plus particulièrement voulue que Dieu a du choix de ses prédestinés. — A ce sujet, une question se pose. A quel titre et sous quel rapport peut-on être dit inscrit dans ce livre? Est-ce uniquement en raison de la gloire à obtenir?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si le *Livre de vie* se dit seulement par rapport à la vie de la gloire des prédestinés?

Trois objections veulent prouver que la vie de la gloire, considérée comme terme du chemin que doivent fournir les prédestinés, n'est pas la seule cause qui nous permette de parler du *Livre de vie*. — La première veut inclure la vie divine elle-même dans ce livre de vie dont nous parlons. « Le *Livre de vie*, en effet, est la connaissance de la vie », au sens expliqué tout à

l'heure. « Or, Dieu connaît toute autre vie par sa propre vie. Donc, le *Livre de vie* se doit dire surtout de la vie divine, et non pas seulement de la vie des prédestinés. » — La seconde objection veut que, même en raison de la vie naturelle, nous puissions être dits inscrits sur ce livre. C'est qu'en effet « si la vie de la gloire vient de Dieu, pareillement aussi la vie de la nature. Il semble donc que la connaissance de la vie naturelle devra être appelée livre de vie, comme la connaissance de la vie de la gloire ». — La troisième objection dit qu' « il en est qui sont élus à la grâce, qui ne sont pas élus à la gloire, comme on le voit par ce qui est dit en saint Jean, chap. VI (v. 71) : *N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous, les Douze? Et l'un de vous est un démon.* Or le *Livre de vie* est l'inscription de l'élection divine, ainsi qu'il a été dit (art. précédent). Donc il se dit aussi par rapport à la vie de la grâce ».

L'argument *sed contra* rappelle que « le *Livre de vie* est la connaissance de la Prédestination, ainsi qu'il a été dit (au même article). Or, la Prédestination ne regarde pas la vie de la grâce, si ce n'est en tant qu'elle est ordonnée à la gloire; ceux, en effet, qui ont la grâce mais n'arrivent pas à la gloire ne sont pas prédestinés. Il s'ensuit que le *Livre de vie* ne se dit que par rapport à la gloire ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la définition du *Livre de vie* tel que nous l'entendons maintenant. « Ainsi qu'il a été dit, le *Livre de vie* désigne une certaine inscription ou » fixation, dans la « connaissance » de Dieu, « de ceux qui sont élus à la vie. Or, on n'élit pas quelqu'un relativement à ce qui lui revient de par sa nature. Pareillement, ce à quoi ou pour quoi on l'élit, doit avoir raison de terme ou de fin : le soldat, par exemple, n'est pas choisi et inscrit à l'effet de porter les armes, mais à l'effet de se battre; car c'est là l'office propre auquel la milice est ordonnée. Mais la fin, et la fin dépassant les exigences de la nature, n'est autre que la vie de la gloire, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 12, art. 4; q. 23, art. 1). Il s'ensuit qu'à proprement parler le *Livre de vie* ne se dit que par rapport à la gloire ».

Une fois cette admirable doctrine posée, il n'y a plus aucune

difficulté dans les objections. — Car la première, ainsi que le dit l'*ad primum,* ne tient plus, dès là que la vie de la gloire est *naturelle* à Dieu. « La vie divine, même en tant qu'elle est la vie de la gloire, est naturelle à Dieu. Il n'y a donc point d'élection par rapport à elle, ni, par suite, de livre de vie. Nous ne disons pas, en effet, qu'un homme soit élu à avoir des sens ou toute autre chose qui tient à sa nature. »

« Et cela même nous fournit la solution de l'*ad secundum.* Il ne saurait, en effet, y avoir d'élection par rapport à la vie naturelle, ni de livre de vie. »

Que s'il s'agit de la grâce, ainsi que le voulait la troisième objection, l'*ad tertium* répond que « la vie de la grâce n'a pas raison de terme ou de fin; elle est ce qui dit ordre à la fin. Et voilà pourquoi on ne dira pas de quelqu'un qu'il est élu à la vie de la grâce, si ce n'est en tant que cette vie de la grâce est ordonnée à la gloire. Aussi bien ceux qui ont la grâce et n'arrivent pas à la gloire, ne sont pas dits élus purement et simplement, mais seulement d'une certaine manière. Pareillement, ils ne sont pas dits inscrits purement et simplement dans le *Livre de vie*, mais à un certain titre seulement : en ce sens qu'à leur sujet il existe dans l'ordination et la connaissance divine, qu'ils auront un certain ordre à la vie éternelle dans la mesure où ils participeront la grâce ». — Nous voyons, une fois de plus, par cette réponse, la place qu'occupe, pour saint Thomas, la pensée de la gloire dans la Prédestination divine : elle en est le côté formel et qui commande absolument tout le reste. Le P. Janssens a donc bien raison de qualifier cet article que nous venons de voir, de « très important »; car, ainsi qu'il le remarque, la doctrine que saint Thomas y expose, jette la plus vive lumière sur la question de la Prédestination et sur toute l'économie de la grâce.

La Prédestination des élus en tant que connue par Dieu, constitue le *Livre de vie:* et la raison qui fait qu'on est inscrit dans ce *Livre de vie*, soit purement et simplement, soit d'une certaine manière, c'est que l'on a un certain ordre ou un ordre pur et simple à la vie de la gloire que Dieu communique à ses élus dans le ciel. – Que penser, après cela, du sentiment de ceux

qui croiraient qu'on peut être effacé du Livre de vie. Ce sentiment est-il soutenable et le peut-on accepter?

Telle est la question qui forme l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si quelqu'un peut être effacé du *Livre de vie*

Trois objections veulent prouver que nul ne peut être effacé du *Livre de vie*. — La première est une parole de saint Augustin au 20me livre de la *Cité de Dieu* (ch. xv) disant que « *la prescience de Dieu, qui ne saurait être sujette à l'erreur, est le Livre de vie*. Or, rien ne peut être soustrait à la prescience de Dieu, ni non plus à sa Prédestination. Donc personne ne peut être effacé du *Livre de vie* ». — La seconde objection part de ce principe que « tout ce qui est quelque part, y est selon le mode de ce en quoi il se trouve. Or, le *Livre de vie* est quelque chose d'éternel et d'immuable. Par conséquent, tout ce qui s'y trouve, y est non pas d'une façon temporaire, mais d'une façon immuable et indélébile ». — La troisième objection remarque que « le fait d'effacer s'oppose au fait d'écrire. Puis donc que nul ne peut être inscrit à nouveau sur le *Livre de vie*, il s'ensuit que nul n'en peut être effacé ».

L'argument *sed contra* est le simple mot du Psalmiste (au psaume LXVIII, v. 29) qui justifie à lui seul la position de l'article et où il est demandé à Dieu que les méchants *soient effacés du Livre de vie*.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par citer une opinion d'après laquelle « nul ne pourrait être effacé du *Livre de vie* réellement et en vérité, mais seulement d'après ce qu'on croit parmi les hommes. Il est d'usage, en effet, dans les Écritures, qu'une chose soit dite être faite quand elle arrive à la connaissance des hommes. Et, d'après cela, certains hommes seraient dits être inscrits dans le *Livre de vie*, en tant que parmi les hommes on croirait qu'ils y sont inscrits à cause de la justice qui brille actuellement en eux; mais quand il apparaîtrait, soit

dans cette vie, soit dans l'autre, qu'ils ne sont plus dans cet état de justice, on dirait qu'ils sont effacés de ce Livre. Et cette exposition, dit saint Thomas, est celle de la Glose sur le passage du psaume qui formait le *sed contra* ». — Cependant, à y regarder de plus près, il semble bien qu'il faut parler autrement. « N'être pas effacé du *Livre de vie* », en effet, « est donné comme une récompense des justes, selon ce mot de l'Apocalypse, ch. III (v. 5) : *Celui qui vaincra sera ainsi revêtu de vêtements blancs, et je n'effacerai point son nom du Livre de vie.* Or, ce qui est promis aux saints n'est pas seulement que dans l'opinion des hommes. Et c'est pourquoi nous pouvons dire que ces termes *être effacé* ou *n'être pas effacé du Livre de vie* n'ont pas trait seulement à l'opinion des hommes, mais ont rapport à la réalité. Qu'est-ce, en effet, que le *Livre de vie?* L'inscription de ceux qui sont ordonnés à la vie éternelle. Or, quelqu'un peut être ordonné à la vie éternelle d'une double manière : en vertu de la Prédestination divine, et en raison de la grâce; car quiconque a la grâce se trouve, par ce même fait, digne de la vie éternelle. La première ordination ne peut jamais être frustrée; mais la seconde le peut, car il en est qui, par la grâce reçue, sont ordonnés à la possession de la vie éternelle et qui cependant en déchoient par le péché mortel. — Ceux-là donc qui sont ordonnés à avoir la vie éternelle de par la Prédestination, sont purement et simplement inscrits dans le *Livre de vie :* car ils y sont inscrits comme devant avoir la vie éternelle en elle-même. Et ceux-là ne sont jamais effacés du *Livre de vie.* Mais ceux qui sont ordonnés à avoir la vie éternelle, non pas en vertu de la Prédestination divine, mais seulement en raison de la grâce, ceux-là ne sont pas dits être inscrits purement et simplement dans le *Livre de vie;* ils n'y sont inscrits que d'une certaine manière : car ils y sont inscrits comme devant avoir la vie éternelle, non pas en elle-même, mais seulement dans sa cause. Et ceux-là peuvent être effacés du *Livre de vie :* non pas en ce sens qu'il y ait un changement dans la connaissance de Dieu et qu'Il ignore après avoir précédemment connu, mais du côté de l'objet connu, en ce sens que Dieu sait qu'un homme était ordonné d'abord à la vie éternelle, qui ensuite ne l'est plus, parce qu'il est déchu de la grâce ».

L'*ad primum*, reprenant cette doctrine, fait observer que « ce n'est pas en raison d'un changement survenu dans la prescience de Dieu que quelqu'un peut être dit effacé du *Livre de vie*: c'est en raison d'un changement du côté de ce qui était l'objet de sa prescience ».

L'*ad secundum* accorde, toujours dans le même sens, que « les choses sont assurément en Dieu d'une façon immuable; mais elles ne sont pas immuables en elles-mêmes. Or, c'est en raison de leur mutabilité à elles que nous les disons pouvoir être effacées du *Livre de vie* ».

L'*ad tertium* ne voit pas d'inconvénient à admettre et à dire que « de la même manière dont on peut dire qu'un être est effacé du *Livre de vie*, on peut dire aussi qu'il y est inscrit à nouveau, soit qu'on entende cela de l'opinion des hommes, soit qu'on l'entende aussi du fait qu'on commencerait, par la grâce, à avoir de nouveau ordre à la vie éternelle, ce qui d'ailleurs tombe aussi dans la connaissance divine, bien que ce ne soit pas d'une façon nouvelle ». — On aura remarqué, dans toutes ces questions de la Providence et de la Prédestination, avec quelle insistance saint Thomas distingue la préordination en Dieu et l'exécution de cette préordination par les créatures dans le temps; et comme il a soin d'affirmer, en même temps que la priorité et la fixité de l'ordination divine, la parfaite contingence et la pleine liberté de l'exécution, dans le temps, parmi les créatures et par elles, de cette ordination éternelle et immuable.

Le *Livre de vie* est la connaissance que Dieu a de ses prédestinés. Il porte directement sur la vie de la gloire et indirectement sur la vie de la grâce qui y dispose. Et parce que la vie de la grâce se peut perdre par le péché, de là vient qu'en ce qui touche à l'objet indirect du *Livre de vie*, certains hommes précédemment inscrits, peuvent ensuite se trouver effacés, comme aussi après s'être trouvés effacés, être de nouveau inscrits. — Telles sont les explications fournies par la théologie sur cette question du *Livre de vie* si expressément affirmé dans l'Écriture sainte et auquel faisait allusion Notre-Seigneur Lui-même

quand Il disait à ses disciples (S. Luc, ch. x, v. 20) : *Ce dont il faut vous réjouir, c'est que vos noms sont inscrits dans les cieux.*

Nous avons terminé les questions qui avaient trait à l'opération divine en ce qui est du savoir et du vouloir pris séparément ou considérés ensemble. — Un dernier point nous reste à traiter en ce qui est de l'opération divine. C'est la question du pouvoir ou de la puissance. Nous l'allons examiner dans la question qui suit.

QUESTION XXV

DE LA DIVINE PUISSANCE.

Cette question comprend six articles :

1° Si en Dieu il y a la puissanee?
2° Si sa puissance est infinie?
3° S'Il est tout-puissant?
4° S'Il peut faire que les choses passées n'aient pas été?
5° Si Dieu peut faire ce qu'Il ne fait pas ou ne pas faire ce qu'Il fait?
6° Si les choses qu'Il fait, Il pourrait les faire meilleures?

Dans cette question, il ne s'agit, bien entendu, que de la Puissance divine considérée comme source, en Dieu, d'opération au dehors. Pour ce qui est de l'exercice même de cette Puissance, il n'appartient pas directement au traité de la nature divine considérée en elle-même. Son étude ne viendra que dans les traités qui touchent à la création ou au gouvernement divin. — Des six articles que comprend la question actuelle, les deux premiers traitent de la Puissance divine en elle-même; les quatre autres, des choses soumises à la divine Puissance. — Et d'abord, la Puissance divine en elle-même. Saint Thomas traite premièrement de son existence; secondement, de sa qualité. — La question de l'existence, ou du fait, est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si en Dieu se trouve la puissance?

Quatre objections tendent à prouver qu'il n'y a pas en Dieu de puissance. — La première fait une parité entre Dieu, acte pur, et la matière première, puissance pure. « Ce que la matière

première est à la puissance, Dieu, agent premier, l'est à l'acte. Or, la matière première, considérée en elle-même, est pure de tout acte. Donc, l'agent premier, qui est Dieu, est pur de toute puissance. » — La seconde objection argue d'une parole d'Aristote, au 9me livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10; — Did., liv. VIII, ch. IX, n. 1, 2), disant que toute puissance est inférieure à son acte; c'est ainsi que la forme est meilleure que la matière, et l'action meilleure que la puissance active, car, en réalité, elle en est la fin. Or, rien ne saurait être meilleur que ce qui est en Dieu, puisque tout ce qui est en Dieu est Dieu même, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 3, art. 3). Donc, il n'est aucune puissance qui soit en Dieu. » — La troisième objection est très subtile. Elle s'appuie sur la définition de la puissance active qu'on dit être « le principe de l'opération. Or, l'opération divine est son essence, puisqu'en Lui il n'y a pas d'accident. D'autre part, l'essence divine ne saurait avoir de principe. Donc, il n'y a pas de puissance qui convienne à Dieu ». — La quatrième objection en appelle à ce que nous avons établi touchant le savoir et le vouloir divin. « Nous avons montré plus haut (q. 14, art. 8; q. 19, art. 4) que la science de Dieu et sa volonté étaient cause des choses. Or, la cause et le principe c'est tout un. Donc, il n'y a pas à assigner en Dieu un pouvoir ou une puissance quelconque, mais seulement la science et la volonté. »

L'argument *sed contra* est une parole du Psalmiste (ps. LXXXVIII, v. 9) qui dit, en s'adressant à Dieu : « *Vous êtes puissant, Seigneur, et votre vérité vous entoure.* » — Bien d'autres textes pourraient être cités où il est fait mention de la Puissance de Dieu dans la sainte Écriture. C'est à chaque instant qu'il y est fait allusion dans nos saints Livres.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu'« il y a une double puissance : l'une, passive, qui ne saurait en aucune manière se trouver en Dieu; l'autre, active, qu'il faut attribuer à Dieu au souverain degré ». La conclusion ainsi précisée et formulée, saint Thomas la prouve simultanément quant à chacun de ses deux membres. « Il est évident, en effet, nous dit-il, que tout être, dans la mesure où il est et où il est parfait, devient

source et principe d'action; tandis qu'au contraire il pâtit, selon qu'il est en défaut et imparfait. Or, nous avons montré plus haut (q. 3, art. 1; q. 4, art. 1, 2) que Dieu est acte pur; qu'Il est purement et sous tous les rapports parfait, et qu'aucune imperfection ne saurait trouver place en Lui. Il en résulte qu'il lui convient, au souverain degré, d'être principe actif, mais qu'Il ne peut en aucune façon pâtir. D'autre part, la raison de principe actif est la raison même de puissance active », comme la raison de principe passif est la raison de puissance passive. « On définit, en effet, la puissance active le principe qui permet d'agir sur un sujet, et la puissance passive le principe qui permet de pâtir l'action venant d'un autre, ainsi qu'Aristote le dit au 5e livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 14; — Did., liv. IV, ch. XII, n. 1, 2; — cf. liv. VIII, ch. 1, n. 3, 4; — de S. Th., liv. IX, leç. 1). Il demeure donc qu'en Dieu se trouve, au souverain degré, la puissance active. »

L'*ad primum* est à retenir. Il est du plus grand prix pour la philosophie. Saint Thomas nous y apprend que « la puissance active ne se divise pas contre l'acte », ainsi qu'il en est de la puissance passive. « Elle repose, au contraire, sur lui; car rien n'agit que selon le degré d'acte qu'il a. Il n'en est pas de même de la puissance passive »; celle-ci suppose nécessairement la privation ou l'absence d'acte; car « rien ne pâtit que dans la mesure où il est en puissance; et c'est pourquoi la puissance passive se divise contre l'acte. Nous exclurons donc de Dieu la puissance passive, mais non la puissance active. »

L'*ad secundum* accorde qu'en effet « l'acte est toujours plus noble que la puissance correspondante, quand la puissance et l'acte sont distincts l'un de l'autre. Mais en Dieu son action n'est pas distincte de sa puissance : l'une et l'autre sont l'essence divine elle-même; il n'y a pas jusqu'à son être qui ne s'identifie avec son essence. Il n'y a donc pas à supposer que quelque autre chose soit plus noble ou plus excellent que la puissance de Dieu ».

L'*ad tertium* est plus précieux encore; car il nous explique en quel sens nous devons attribuer à Dieu la raison de puissance même active. Ce n'est pas en ce sens qu'il y ait en Dieu

une opération quelconque procédant d'un principe distinct d'elle, non; mais en ce sens seulement qu'il y a en Dieu un principe actif. Et cela suffira pour que nous sauvions en Lui la raison de puissance active. C'est qu'en effet « la puissance active, dans les choses créées, n'est pas seulement principe d'action; elle est aussi le principe de l'effet. Nous pourrons donc trouver en Dieu la raison de puissance, en tant qu'elle désigne le principe de l'effet, bien qu'elle ne soit pas en Lui selon qu'elle désigne le principe de l'action, l'action, en effet, n'étant, en Dieu, qu'une seule et même chose avec son essence; — à moins qu'il ne s'agisse simplement que de notre manière de concevoir, selon que l'essence divine qui, en elle-même, d'une manière très simple, possède tout ce qu'il y a de perfection dans les choses créées, peut être conçue et sous la raison d'action et sous la raison de puissance, comme aussi nous la concevons et sous la raison de suppôt ayant une nature, et sous la raison de nature »; bien qu'en fait tout cela ne soit, en Dieu, qu'une seule et même chose.

L'*ad quartum* donne une double réponse à l'objection. — La première est que « si nous parlons de puissance après avoir parlé d'intelligence et de volonté, en Dieu, ce n'est pas que nous supposions en Lui une distinction réelle quelconque. Il n'y a qu'une distinction de raison; et nous entendons signifier par puissance ce qui exécute les ordres de la volonté et les plans de l'intelligence, bien qu'au fond les trois » : intelligence, volonté et puissance, « ne soient en Dieu qu'une même réalité. — On peut dire encore », et c'est la seconde réponse, « qu'en effet la science ou la volonté divine, à les considérer comme principes d'opération, ont raison de puissance, et leur étude a précédé l'étude de cette dernière comme la cause précède l'opération ou l'effet ».

Nous trouvons en Dieu la raison de puissance active; et cela, précisément parce qu'Il est l'acte pur, pouvant, par conséquent, souverainement agir. — Cette puissance active que nous devons attribuer à Dieu, a-t-elle des limites, ou bien sommes-nous en droit de la dire infinie? Après la question du fait et de la nature,

c'est la propriété ou la qualité primordiale que nous envisageons maintenant.

Et tel va être l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la Puissance de Dieu est infinie?

Trois objections veulent prouver que la Puissance de Dieu n'est pas infinie. — La première s'appuie sur « la notion d'infini » qui « supposerait, d'après Aristote, au 3e livre des *Physiques* (ch. VI, n. 8, 9, 10; — de S. Th., leç. 11), une certaine imperfection. Or, la Puissance de Dieu ne saurait être imparfaite. Donc, elle n'est pas infinie ». — La seconde objection argue de ce que toute puissance doit se manifester par l'effet; sans quoi elle serait inutile. Si donc la Puissance de Dieu était infinie, elle pourrait produire un effet infini. Or, c'est là chose impossible ». — La troisième objection prend à son compte une argumentation d'Aristote au 8e livre des *Physiques* (ch. X, n. 2; de S. Th., leç. 21). Aristote y prouve que « si la puissance d'un corps était infinie, elle mouvrait instantanément. Or, Dieu ne meut pas instantanément : *Il meut*, en effet, *la créature spirituelle dans le temps, et la créature corporelle dans le lieu et dans le temps*, selon l'expression de saint Augustin au 8e livre *sur la Genèse expliquée selon la lettre*. La Puissance de Dieu n'est donc pas infinie ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de saint Hilaire, au 8e livre *de la Trinité* (n. 24), disant que « *Dieu est d'une vertu sans mesure, vivant, puissant*. Or, ce qui est sans mesure est infini. Donc, la vertu divine est infinie ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « si nous mettons en Dieu la puissance active, c'est selon qu'Il est Lui-même en acte. Or, l'être de Dieu est infini, en tant qu'il n'est pas limité par quelque chose qui le reçoive, ainsi que cela ressort de ce que nous avons dit plus haut (q. 7, art. 1), quand il s'agissait de l'infinité de l'essence divine. Il s'ensuit que de toute né-

cessité la Puissance de Dieu doit être infinie. En tout être qui agit, en effet, on observe que plus cet être participe la forme qui le fait agir, plus sa vertu active est puissante; c'est ainsi qu'un corps chaud a d'autant plus de puissance pour chauffer, qu'il est plus chaud lui-même; et il aurait même une puissance de chauffer infinie si sa chaleur était infinie. Puis donc que l'essence divine, principe de toute action pour Dieu, est infinie, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 7, art. 1), il s'ensuit que sa Puissance est infinie ».

L'*ad primum* précise qu'« Aristote parle de l'infini qui se tient du côté de la matière non terminée par la forme; lequel infini est celui qui convient à la quantité. Mais ce n'est pas ainsi que nous disons l'essence divine infinie, selon qu'il a été expliqué plus haut (q. 7, art. 1); et, par suite, ce n'est pas non plus en ce sens que nous disons sa puissance infinie. Il n'en résulte donc pas que cette Puissance soit imparfaite ».

L'*ad secundum* n'accepte pas que pour juger si la Puissance de Dieu est infinie, nous ayons besoin d'un effet infini produit par elle; pour cette raison bien simple que « Dieu n'est pas un agent univoque : il n'est rien, en effet, qui puisse convenir avec Lui, ni dans l'espèce, ni dans le genre, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 3, art. 5). Or, ce n'est que lorsqu'il s'agit d'agent univoque que nous devons retrouver dans l'effet toute la vertu active de la cause : c'est ainsi que la puissance générative de l'homme s'épuise à engendrer l'homme et qu'elle ne peut rien engendrer au delà. Il n'en va pas de même pour l'agent non univoque : ici, il n'est point nécessaire de retrouver dans son effet la manifestation totale de sa vertu »; et saint Thomas cite l'exemple classique des anciens, nous montrant que « la puissance active du soleil n'est pas manifestée tout entière dans la production de tel ou tel animal », car la vertu solaire peut concourir à d'autres productions. Puis donc que Dieu n'est pas un agent univoque, il s'ensuit que « ses effets doivent rester toujours en deçà ou au-dessous de sa Puissance. Il n'est donc pas requis que la Puissance infinie de Dieu donne sa mesure dans la production d'un effet infini »; ce n'est pas d'après la mesure de ses effets, que nous la devons juger elle-même. — « Du reste,

nous n'accordons pas à l'objection, que la Puissance de Dieu eût été vaine, à supposer qu'elle ne se fût point exercée dans la production de la créature. C'est qu'en effet on appelle vain ce qui manque la fin à laquelle il était ordonné. Or, la Puissance de Dieu n'est pas ordonnée à ses effets comme à une fin ; c'est bien plutôt elle qui est la fin de tous ses effets. »

L'*ad tertium* discute la parole fameuse d'Aristote citée dans l'objection et disant que s'il existait un moteur corporel infini, il mouvrait d'une façon si rapide que la durée de ce mouvement serait imperceptible et équivaudrait à un mouvement instantané. Oui, dit saint Thomas, « Aristote prouve dans le 8me livre des *Physiques,* à l'endroit précité, que si un corps avait une puissance infinie, le mouvement qu'il causerait ne serait pas mesurable par le temps. Mais il montre aussi, en ce même endroit (ch. x, n. 9; de S. Th., leç. 23), que la puissance du moteur du ciel est infinie, parce qu'elle peut mouvoir pendant un temps infini. Il demeure donc, dans sa pensée, que la puissance infinie d'un corps, si on l'avait, mouvrait d'un mouvement que le temps ne pourrait pas mesurer; mais non la puissance d'un moteur incorporel. La raison en est qu'un corps mouvant un autre corps, est un agent univoque; et voilà pourquoi il faut que toute la puissance de l'agent soit traduite dans le mouvement », ainsi que nous l'avons dit de l'homme engendrant l'homme : « dès là donc que plus la puissance du corps qui meut est grande, plus rapide est le mouvement, il s'ensuit nécessairement que si on a une puissance infinie, elle mouvra d'un mouvement improportionnellement plus rapide, c'est-à-dire en dehors de toute durée mesurable par le temps. Mais il n'en va pas de même pour le moteur incorporel. Nous avons ici un agent qui n'est plus univoque. Et voilà pourquoi il n'est plus nécessaire que toute sa vertu se traduise dans le mouvement, de telle sorte que ce mouvement ne soit pas mesurable par le temps. Alors surtout que ce moteur meut au gré de sa volonté ». — Quelle délicieuse explication du texte d'Aristote!

La puissance active est en Dieu ; et elle s'y trouve illimitée, infinie. — Ceci posé, nous avons à considérer ce qui est soumis

à la Puissance divine. Les questions que soulèvent les quatre articles qui vont suivre, sont posées en raison de certaines erreurs enseignées à leur sujet; car, ainsi que le remarque saint Thomas dans son Commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 43, division du texte), il s'est trouvé des hommes qui ont dénaturé la véritable notion que nous devons avoir de la Puissance divine : ils n'accordaient pas que cette divine Puissance s'étendît purement et simplement à tout; ils la limitaient aux choses que Dieu a produites ou à la manière et à la qualité selon lesquelles Il les a produites. Avant d'exclure leur erreur (art. 5 et 6), saint Thomas commence par préciser en quel sens nous devons dire que la Puissance de Dieu s'étend à tout (art. 3), sans tomber dans l'exagération de ceux qui lui voulaient soumettre même l'impossible (art. 4). — Et d'abord, précisons le sens de l'assertion traditionnelle, que la Puissance de Dieu s'étend à tout.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si Dieu est tout-puissant?

Quatre objections veulent prouver que Dieu n'est pas tout-puissant, c'est-à-dire qu'il est des choses qui échappent à son pouvoir. — La première argue de ce que « pâtir et être mû sont quelque chose. Or, Dieu ne peut ni pâtir ni être mû; car, nous l'avons dit plus haut (q. 2, art. 3; q. 9, art. 1), Il est immuable. Donc, Il ne peut pas tout ». — La seconde objection appuie du côté du péché : « Dieu ne peut pas pécher ni *se nier Lui-même*, ainsi que le dit saint Paul, dans sa 2me Épître *à Thimotée*, ch. II (v. 13). Puis donc que pécher est quelque chose, il s'ensuit que Dieu n'est pas tout-puissant. » — La troisième objection argue d'une parole que l'Église fait dire dans la collecte du 10me dimanche après la Pentecôte. « Il y est dit, en parlant de Dieu, qu'*Il manifeste surtout sa toute-puissance en pardonnant et en faisant miséricorde*. Par conséquent, l'extrême limite de la Puissance divine est de pardonner et de faire miséricorde. Or, il y a

quelque chose qui est bien plus grand que cela; par exemple, le fait de créer un autre monde, ou autre chose semblable. Donc Dieu n'est pas tout-puissant. » — La quatrième objection essaye de pousser à l'absurde; et voici comment elle raisonne. « Au sujet du passage de la 1re Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 20) : *Dieu a convaincu de folie la sagesse de ce monde*, la Glose dit : *Dieu a convaincu de folie la sagesse de ce monde, en montrant possible ce qu'elle jugeait impossible*. D'où il semble que nous ne devons pas juger une chose possible ou impossible, d'après les causes inférieures, selon qu'en juge la sagesse de ce monde, mais selon la Puissance divine. Si donc Dieu est tout-puissant, tout sera possible. Il n'y aura donc rien d'impossible. Mais s'il n'y a plus d'impossible, il n'y a plus de nécessaire; car ce qui doit être nécessairement, il est impossible que cela ne soit pas. Il n'y aura donc rien de nécessaire dans les choses, si Dieu est tout-puissant. Mais cela même est impossible. Donc Dieu n'est pas tout-puissant. »

L'argument *sed contra* est le mot que nous lisons en saint Luc, ch. I (v. 37) : *il n'est aucune parole qui soit impossible à Dieu*. — La toute-puissance de Dieu est affirmée fréquemment dans nos saints Livres. Nous la confessons expressément dans le symbole où nous disons que nous croyons en Dieu le Père *Tout-Puissant*. Et l'Église y revient sans cesse dans ses prières, s'adressant à Dieu en ces termes : Dieu Tout-Puissant et éternel. Il n'est donc pas de vérité mieux établie au point de vue de la foi.

Aussi bien, saint Thomas nous dit-il, au corps de l'article, que « tout le monde confesse communément que Dieu est tout-puissant; mais ce qui paraît difficile, c'est d'assigner la raison de cette toute-puissance. Car il peut y avoir doute sur ce que comprend le mot *tout* quand on dit que Dieu peut tout. Si pourtant nous y regardons de près, ajoute le saint Docteur, nous verrons que le mot *puissance* ou *pouvoir* se dit par rapport à ce qui est possible. Par conséquent, dire que Dieu peut tout, c'est dire, au sens le plus obvie, qu'Il peut tout ce qui est possible; et c'est en ce sens que nous le disons Tout-Puissant. Or, d'après Aristote, au 5e livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 14; —

Did., liv. IV, ch. XII, n. 9, 10), une chose est dite possible d'une double manière : — premièrement, en raison d'une certaine puissance à laquelle nous la comparons ; c'est ainsi qu'on dira possible à l'homme ce qui ne dépasse pas la puissance humaine ; — secondement, d'une façon absolue, et parce qu'il n'y a pas contradiction dans les termes. — Il ne se peut pas que Dieu soit dit tout-puissant parce qu'il pourrait tout ce qui est possible » à l'homme ou « à une nature créée quelconque ; non ; car la puissance divine s'étend bien au delà. On ne peut pas dire non plus que Dieu est tout-puissant, parce qu'Il pourrait tout ce qui est possible à sa puissance ; car alors ce serait un vrai cercle vicieux : on prouverait que Dieu peut tout, parce qu'Il peut tout ce qu'Il peut ; et ceci est inadmissible. — Reste donc que Dieu soit dit tout-puissant, parce qu'Il peut tout ce qui est absolument possible ; c'est-à-dire dont les termes sont dans un tel rapport que l'attribut ne répugne pas au sujet ; car, ainsi que nous venons de le dire, c'est là ce qu'on entend par le possible ou l'impossible au sens absolu : c'est ainsi, par exemple, que le fait de *Socrate s'asseoir* est une chose possible, parce que l'attribut et le sujet ne répugnent pas entre eux ; au contraire, que l'homme soit âne, c'est tout à fait impossible, parce qu'il y a répugnance entre l'attribut et le sujet ».

« Or, ajoute saint Thomas, il faut considérer que, tout agent produisant un effet semblable à lui, à chaque puissance active devra correspondre une catégorie de possibles, à titre d'objet propre, selon la raison de l'acte qui fonde la puissance active ; par exemple, la puissance de chauffer aura pour objet propre correspondant, le fait de pouvoir être chauffé. Ceci posé, rappelons-nous que l'être divin qui fonde la raison de Puissance divine, est l'Être infini, n'étant pas limité à une certaine catégorie d'être, mais ayant en Lui-même la perfection de tout l'être. Par conséquent, tout ce qui a ou peut avoir une raison d'être, tout cela est contenu parmi les possibles absolus relativement auxquels nous disons que Dieu est tout-puissant. D'autre part, rien ne s'oppose à la raison d'être que le non-être. Donc cela seul répugnera à la raison de possible absolu, objet propre de la Puissance divine, qui impliquera, en soi et en même temps, l'être et le non-être.

Il n'y a que cela que Dieu ne puisse pas faire ; non pas qu'Il manque de puissance ; mais parce que cela n'a pas la raison de possible ou de faisable. — Concluons donc que tout ce qui n'implique pas contradiction, est compris sous les possibles absolus au sujet desquels nous disons que Dieu est tout-puissant. Quant à ce qui implique contradiction, cela ne tombe pas sous la toute-puissance divine, pour cette raison que cela ne peut pas avoir la raison de possible. Aussi bien serait-il mieux de dire que ces choses-là ne peuvent pas être faites, plutôt que de dire que Dieu ne les peut pas faire. — Et cette conclusion, observe saint Thomas, n'est pas contraire à la parole de l'Ange disant (comme nous l'avons rapporté dans l'argument *sed contra*) que *pour Dieu aucune parole n'est impossible*. Car ce qui implique contradiction ne saurait former l'objet d'une parole, puisqu'il n'est aucune intelligence qui le puisse concevoir. » — On aura remarqué tout ce qu'il y a de profond et de lumineux dans cette argumentation de saint Thomas, que le P. Janssens appelle « de toute beauté : *pulcherrimae argumentationis* ».

L'*ad primum* observe que « si nous disons Dieu tout-puissant, ce n'est pas en raison de la puissance passive qui serait en Lui ; c'est en raison de la puissance active. Dès lors, qu'Il ne puisse ni pâtir ni être mû, cela ne porte en rien atteinte à sa toute-puissance ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « pécher est un défaut de perfection dans l'acte ; par conséquent, pouvoir pécher est pouvoir être en défaut dans son action, chose qui répugne à la toute-puissance. Et voilà pourquoi Dieu, qui est tout-puissant, ne peut pas pécher. — Il est vrai qu'Aristote, au 4e livre des *Topiques* (ch. v, n. 7), dit que *Dieu peut faire des choses mauvaises*. Mais ceci doit s'entendre sous condition et en supposant un antécédent impossible, comme si l'on disait que Dieu pourrait faire des choses mauvaises, s'Il le voulait » ; mais Il ne peut pas le vouloir ; « rien n'empêche, en effet, qu'une conditionnelle soit vraie, bien que l'antécédent et le conséquent soient faux, comme, par exemple, cette proposition : si l'homme est âne, il a quatre pieds » ; il est faux, en effet, que l'homme soit âne et qu'il ait quatre pieds ; mais il est vrai que s'il était âne, il aurait quatre pieds. —

« Peut-être veut-il dire aussi que Dieu peut faire certaines choses qui maintenant paraissent mauvaises, mais qui seraient bonnes, si Dieu les faisait. — Ou encore on peut dire qu'il parle d'après l'opinion commune des païens, qui disaient que certains hommes étaient admis au rang des dieux, tels que Jupiter ou Mercure ». — Quoi qu'il en soit de ce qu'a voulu dire Aristote, une chose n'est pas douteuse : c'est que Dieu, précisément parce qu'Il est tout-puissant, ne peut en aucune manière pécher, ou défaillir dans son acte.

L'*ad tertium* nous donne trois diverses manières d'entendre que le fait de s'apitoyer et de pardonner, soit, de toutes les œuvres de Dieu, la plus grande. C'est d'abord que « la toute-puissance de Dieu éclate en ce que, tandis qu'Il pardonne, Il remet librement les péchés, en quoi Il montre qu'Il a un pouvoir souverain : celui, en effet, qui est tenu par la loi d'un supérieur ne peut pas remettre à son gré le péché »; ceci nous explique comment les Pharisiens disaient vrai quand ils réservaient pour Dieu seul le pouvoir de remettre les péchés. — « On peut dire aussi qu'en pardonnant aux hommes et en leur faisant miséricorde, Il les amène à la participation du Bien infini; ce qui est le dernier mot de la Puissance divine. — Ou encore, parce que, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 21, art. 4), l'effet de la divine miséricorde est à la base et comme le fondement de toutes les œuvres de Dieu : rien n'est dû, en effet, à quelque être que ce soit, qu'en raison de ce que Dieu lui a donné et qui ne lui était pas dû »; la première des choses, en effet, que nous possédions et sans laquelle nous n'aurions droit à rien, c'est l'être; or, l'être ne nous était pas dû et Dieu nous l'a donné par un pur effet de sa bonté. « Et c'est précisément en cela surtout qu'éclate la toute-puissance divine, que sur elle repose la première constitution de tous les biens. »

L'*ad quartum* est très important et très intéressant. Saint Thomas y rappelle d'une façon on ne peut plus lumineuse les diverses acceptions du mot possible. — « S'il s'agit du possible absolu, il se dit non pas par rapport à des causes extrinsèques, soit supérieures, soit inférieures; il se dit uniquement en raison de lui-même », c'est-à-dire de la compatibilité de ses termes. —

« Quant au possible » relatif « qui se dit par rapport à une puissance quelconque, il est dit tel en raison de sa puissance prochaine. Et voilà pourquoi ce que Dieu seul peut faire comme cause immédiate, telles la création, la justification et autres œuvres semblables, est dit possible par rapport à la cause suprême; tandis qu'on dira possible par rapport aux causes inférieures, ce qui est de nature à être réalisé par elles. Or, la contingence ou la nécessité d'un effet dépend de la condition de sa cause prochaine, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 14, art. 13, *ad 1um*). Et c'est précisément en cela qu'éclate la folie de la sagesse du monde, de croire que ce qui est impossible à la nature est également impossible à Dieu. — Par où l'on voit que la toute-puissance de Dieu n'enlève aux choses créées ni leur impossibilité ni leur nécessité » — prises, celles-ci, du côté des causes prochaines.

Dieu est tout-puissant; c'est-à-dire qu'il n'est rien — hormis ce qui implique contradiction — qui ne soit soumis à l'efficacité souveraine de sa vertu. — Pouvons-nous dire, après cela, que Dieu puisse faire que ce qui a été n'ait pas été? Sa toute-puissance va-t-elle jusque-là?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si Dieu peut faire que les choses passées n'aient pas été?

Trois objections veulent prouver que Dieu peut faire que les choses passées n'aient pas été. — La première part de ce principe que « ce qui est impossible en soi est plus impossible que ce qui l'est accidentellement. Or, Dieu peut faire ce qui est impossible en soi, comme qu'un aveugle voie ou qu'un mort ressuscite. Donc, à plus forte raison peut-Il faire ce qui est accidentellement impossible. Et précisément que les choses passées n'aient pas été, ce n'est qu'une impossibilité accidentelle; c'est, en effet, une chose accidentelle que le fait de *Socrate ne pas con-*

rir soit impossible à cause que c'est un fait passé. Donc, Dieu peut faire que les choses passées n'aient pas été ». — La seconde objection veut que « tout ce que Dieu a pu faire, Il le puisse encore, sa puissance n'étant pas diminuée. Or, Dieu pouvait faire, avant que Socrate coure, qu'il ne coure pas. Pourquoi donc, après qu'il a couru, ne pourrait-Il pas faire qu'il n'ait pas couru »? — La troisième objection prend un exemple particulier. Elle pose en principe que « la charité est une plus grande vertu que la virginité. Or, Dieu peut rendre la charité perdue. Il pourra donc rendre aussi la virginité. Mais cela même, qu'est-ce autre chose que faire qu'une femme qui avait été violée ne l'ait pas été »? Donc, Dieu peut faire que ce qui a été n'ait pas été.

L'argument *sed contra* est une parole de saint Jérôme disant, au contraire (dans son livre *de la Garde de la virginité*, à Eustochium), que « *Dieu, tout-puissant qu'Il est, ne peut pas faire qu'une femme qui a été violée ne l'ait pas été.* Donc, et pour la même raison, conclut l'argument, il faut en dire autant de tout autre fait passé et Dieu ne peut pas faire qu'il n'ait pas été ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle la conclusion de l'article précédent : « Nous avons dit, en effet, que sous la toute-puissance de Dieu ne tombe pas ce qui implique contradiction. Or, que ce qui a été n'ait pas été, implique contradiction. De même, en effet, qu'il y a contradiction à dire que Socrate s'assied et ne s'assied pas, de même à dire qu'il s'est assis et ne s'est pas assis. Or, dire qu'il s'est assis, c'est dire que cela est passé dire qu'il ne s'est pas assis, c'est dire que cela n'a pas été. Donc que ce qui est passé n'ait pas été », implique contradiction et « ne peut être soumis à la puissance divine. C'est ce que dit saint Augustin, dans son livre *Contre Fauste* (liv. XXVI, ch. v) : *Quiconque s'exprime ainsi : si Dieu est tout-puissant, qu'Il fasse que ce qui a été fait n'ait pas été fait — ne voit pas que cela revient à dire : si Dieu est tout-puissant, qu'Il fasse que ce qui est vrai, par cela même que c'est vrai, soit faux.* Et Aristote avait dit au 6me livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 6 ; — de saint Thomas, leç. 2) qu'*il n'y a qu'une chose que Dieu ne puisse pas faire : que ce qui a été fait n'ait pas été fait* ».

Cette parole qu'Aristote fait sienne, est empruntée, ainsi qu'il le note lui-même, au poète Agathon. Remarquons, en passant, qu'elle ne permet guère d'accepter le sentiment, assez répandu, de ceux qui voudraient que, pour Aristote, Dieu fût relégué dans le domaine métaphysique, d'où sa pensée et son action ne pourraient en rien prendre contact avec le monde de la nature.

L'*ad primum* distingue, dans le fait passé, entre la raison de tel fait et la raison de passé. « A ne considérer que le fait en lui-même, par exemple, le fait de courir, pour Socrate, il est évident qu'il n'y a qu'une impossibilité accidentelle que ces faits n'aient pas eu lieu »; Socrate aurait pu parfaitement ne pas courir. « Mais à considérer le fait passé, sous sa raison de fait passé, il n'y a pas seulement impossibilité de soi à ce que ce fait passé n'ait pas été; il y a impossibilité absolue et qui implique contradiction. Et, par suite, c'est beaucoup plus impossible que, par exemple, la résurrection d'un mort : la résurrection d'un mort, en effet, n'implique pas contradiction; et si on la dit impossible, c'est eu égard à une certaine puissance, à savoir la puissance naturelle. Aussi bien ces sortes d'impossibles sont-ils soumis à la Puissance divine. »

L'*ad secundum* fait une parité entre la perfection de la Puissance divine et son immutabilité. « De même que Dieu, en raison de la perfection de la Puissance divine, peut tout, mais que certaines choses ne sont point soumises à sa Puissance, parce qu'elles restent en deça de la raison de possible; pareillement, si nous considérons l'immutabilité de la Puissance divine, tout ce que Dieu a pu, Il le peut encore; seulement, certaines choses ont eu autrefois la raison de possible, alors qu'elles étaient à faire, qui sont maintenant en dehors de cette raison, tandis qu'elles sont faites. Et de ces choses l'on dit que Dieu ne les peut pas faire, parce qu'elles ne peuvent pas être faites », parce qu'elles ne sont pas *faisables*. De possibles hier, certaines choses sont devenues aujourd'hui impossibles, non pas en raison d'un changement survenu en Dieu, mais en raison d'un changement survenu en elles. C'est le cas pour ce qui hier n'était pas fait et qui l'est aujourd'hui. Avant que cela fût fait, Dieu pouvait faire que cela ne fût pas; maintenant que c'est

fait, il y aurait contradiction à demander que ce ne soit point fait.

L'*ad tertium* accorde que « Dieu peut rendre à toute femme violée l'intégrité de l'âme et du corps; mais Il ne peut pas faire qu'elle n'ait pas été violée. C'est ainsi d'ailleurs qu'Il ne peut pas faire qu'un pécheur n'ait pas péché et n'ait pas perdu la charité », bien qu'Il puisse rendre au pécheur la charité perdue.

Nous savons maintenant en quel sens Dieu est tout-puissant. — Cette doctrine une fois nettement établie, nous devons aborder la double erreur tendant à limiter les objets sur lesquels porte la toute-puissance de Dieu ou du moins la raison sous laquelle ces objets sont atteints par elle. Il s'agit de savoir si, comme on l'a dit, la toute-puissance de Dieu se doit borner aux objets créés ou à la qualité de ces objets. — Et d'abord, si elle doit se borner à ces objets.

C'est ce que nous allons étudier à l'article suivant.

Article V.

Si Dieu peut faire ce qu'Il ne fait pas?

Trois objections veulent prouver que Dieu ne peut faire que ce qu'Il fait. — La première dit que « Dieu ne peut pas faire ce qu'Il n'a pas prévu et préordonné devoir faire. Or, Il n'a prévu et préordonné devoir faire que ce qu'Il fait. Donc, Il ne peut pas faire autre chose ». — La seconde objection argue de ce que « Dieu ne peut faire que ce qu'Il doit et qu'il est juste qu'Il fasse. Or, Dieu ne doit pas faire ce qu'Il ne fait pas », car s'Il devait le faire, Il le ferait; « ni il n'est juste qu'Il fasse ce qu'Il ne fait pas », sans quoi Il encourrait, de ne le pas faire, le reproche d'injustice. « Donc, Dieu ne peut faire que ce qu'Il fait. » — La troisième objection émet comme principe, que « Dieu ne peut faire que ce qui est bon aux choses faites et en harmonie avec elles. Or, il n'est ni bon ni harmonieux pour les choses

faites, d'être autrement qu'elles ne sont. Donc, Dieu ne peut faire que ce qu'Il fait ».

L'argument *sed contra* cite la parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 53) : « *Ne puis-je maintenant invoquer mon Père, et Il m'enverrait plus de douze légions d'anges ?* Or, en fait, Il ne pria pas son Père ni son Père ne lui envoya les anges pour repousser les Juifs. Donc, Dieu peut faire ce qu'Il ne fait pas. »

Au corps de l'article, saint Thomas nous apprend qu'« au sujet de la question actuelle il s'est produit une double erreur. D'aucuns ont dit que Dieu agissait comme par nécessité de nature; en sorte que, à l'instar des causes naturelles qui ne peuvent produire que ce qu'elles produisent, par exemple, un homme un homme et une olive une olive, de même de l'opération divine ne pouvaient sortir que les choses qui sont et l'ordre que nous y voyons. Mais nous avons montré plus haut (q. 19, art. 3, 4), que Dieu n'agissait point par nécessité de nature, que c'était sa volonté qui était cause de tout; et que, d'autre part, sa volonté n'était nullement déterminée de par sa nature et nécessairement à vouloir les choses qui sont. Il en résulte donc qu'en aucune manière on ne peut dire que l'ordre actuel des choses soit tellement déterminé par rapport à l'action divine, qu'un autre n'eût pas pu se produire. — D'autres ont dit que la Puissance divine était déterminée au cours actuel des choses », non pas en raison de la nature de Dieu, mais « en raison de sa sagesse et de sa justice, sans lesquelles Dieu n'accomplit aucune de ses œuvres ». Ici, il y a une part de vérité, ainsi que saint Thomas le remarque. « La Puissance de Dieu, en effet, qui n'est autre que son essence, est la même chose que sa science ou sa sagesse. C'est donc avec raison qu'on dit qu'il n'est rien dans la Puissance de Dieu, qui ne soit dans l'ordre de la divine sagesse; puisque la divine sagesse comprend tout le pouvoir de la Puissance. Cependant, l'ordre que la divine sagesse a établi dans les choses et qui constitue la raison de justice, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 21, art. 4), cet ordre n'égale pas la sagesse divine de telle sorte qu'elle se limite à lui. Il est clair, en effet, que toute la raison de l'ordre qu'un agent sage établit dans

son œuvre, se tire du but ou de la fin qu'il se propose. Lors donc que la fin ne dépasse pas les choses qui sont faites pour elle, la sagesse de l'ouvrier est limitée à un certain ordre déterminé. Mais ce n'est pas le cas pour la divine bonté, qui est une fin dépassant improportionnellement toutes les choses créées. Il s'ensuit que la divine sagesse n'est pas déterminée à un certain ordre de choses, de telle sorte qu'un autre cours n'ait pas pu être établi par elle. Nous devons donc dire purement et simplement que Dieu peut faire autre chose que ce qu'Il fait. »

Cette conclusion est expliquée à nouveau et plus pleinement encore dans l'*ad primum*, qui est d'une importance capitale. Saint Thomas y accorde que de puissance ordinaire, Dieu ne peut rien faire en dehors de ce qu'Il a prévu et préordonné ; mais il affirme qu'Il le pourrait de puissance absolue. — Voici comment il procède. Il commence par distinguer la manière dont Dieu agit, d'avec celle dont nous agissons nous-mêmes. « En nous, la puissance et l'essence sont distinctes de l'intelligence et de la volonté ; et, pareillement, l'intelligence n'est pas la sagesse, pas plus que la volonté n'est la justice. Il se pourra donc que quelque chose soit en notre pouvoir, qui ne pourra pas rentrer dans la volonté juste ou dans l'intelligence sage. Mais en Dieu il n'en est pas de même. En Lui, la puissance, et l'essence, et la volonté, et l'intelligence, et la sagesse, et la justice sont une seule et même chose. Il n'est donc rien qui puisse être en sa puissance et qui ne puisse pas être dans sa volonté juste ou dans son intelligence sage. Cependant, comme sa volonté n'est pas déterminée nécessairement à ceci ou à cela, si ce n'est peut-être d'une nécessité conditionnelle et de supposition, ainsi que nous l'avons dit plus haut (q. 19, art. 3) ; et que pareillement, sa sagesse ou sa justice ne sont point déterminées à l'ordre actuel des choses, ainsi que nous venons de le dire (au corps de l'article), rien n'empêche qu'il y ait, contenues dans la Puissance divine, des choses qu'en fait Dieu ne veut pas et qui ne sont pas comprises dans l'ordre actuel établi par sa sagesse. Et parce que la puissance nous apparaît sous la raison de principe qui exécute, comme la volonté sous la raison de principe qui commande, et l'intelligence sous la raison de principe qui dirige, — ce que nous

attribuerons à la puissance considérée en elle-même, nous dirons que Dieu le peut *de puissance absolue* : et nous devons comprendre, sous ce chef, tout ce en quoi peut être sauvée la raison d'être, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3 de la question présente) », c'est-à-dire tout ce qui n'implique pas contradiction ; — « ce que nous attribuons à la puissance divine considérée en tant qu'elle exécute le commandement de la volonté juste, nous dirons que Dieu le peut *de puissance ordonnée* » ou encore de puissance ordinaire. — « Ainsi donc, nous pouvons dire que, de puissance absolue, Dieu peut faire autre chose que ce qu'Il a prévu et préordonné devoir faire ; et cependant il ne se peut pas qu'Il fasse quelque chose en dehors de ce qu'Il a prévu et préordonné devoir faire. Et cela, parce que l'opération ou plutôt l'œuvre divine est soumise à sa prescience et à sa préordination ; mais non pas sa puissance ou son pouvoir qui tiennent à sa nature. Si, en effet, Dieu fait quelque chose, c'est parce qu'Il le veut ; mais ce n'est pas parce qu'Il le veut qu'Il le peut : Il le peut parce qu'Il est tel en sa nature. » — Retenons bien ces explications de saint Thomas. Elles sont tout ce qu'il y a de plus lumineux sur ces délicates questions de la puissance absolue et de la puissance ordinaire ou ordonnée qui reviennent si souvent en théologie.

L'*ad secundum* distingue cette proposition de l'objection, que *Dieu ne peut faire que ce qu'Il doit.* « Dès là, remarque saint Thomas, que Dieu ne doit rien qu'à Lui-même, dire qu'Il ne peut faire que ce qu'Il doit, est dire qu'Il ne peut faire que ce qui est juste et convenable pour Lui. Or ceci peut s'entendre d'une double manière : ou bien en ce sens que les mots *juste et convenable* s'unissent d'abord avec le verbe *est* de telle sorte que la proposition soit restreinte à signifier les choses présentes ; et alors le sens est : que *Dieu ne peut faire que ce qui est actuellement juste et convenable.* Ainsi entendue, cette proposition est fausse. On la peut prendre d'une seconde manière : en joignant d'abord les mots *juste et convenable* avec le verbe *peut* (qui a une vertu extensive) et puis avec le verbe *est* pour signifier quelque chose de présent mais d'une façon vague ; et alors le sens est : que *Dieu ne peut faire que les choses qui, s'Il les faisait, seraient*

justes et convenables. » Dans ce sens, la proposition est vraie ; mais elle ne prouve plus que Dieu ne puisse faire que ce qu'Il fait.

L'*ad tertium* accorde que « le cours actuel des choses est, en effet, déterminé aux choses qui sont maintenant ; mais la sagesse et la puissance divines ne sont limitées ni aux choses qui sont ni au cours actuel de ces choses. Et donc, s'il est vrai que pour les choses qui sont maintenant, aucun autre cours ne serait ni bon ni convenable, il est vrai aussi que Dieu pourrait créer d'autres choses et établir pour elles un autre ordre ».

Donc la puissance de Dieu n'est pas limitée aux choses qui sont. — Mais à la considérer dans ses rapports avec ces choses qui sont et qui constituent le monde actuel, ne pouvons-nous pas et ne devons-nous pas dire qu'elle est limitée au mode d'être que nous voyons en elles, c'est-à-dire que Dieu ne peut pas les faire meilleures? Dieu peut-Il ou ne peut-Il pas faire meilleures les choses qu'Il fait? Telle est donc la dernière question à examiner touchant la puissance divine.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si Dieu peut faire meilleures les choses qu'Il fait?

Quatre objections veulent prouver que Dieu ne peut pas faire meilleures les choses qu'Il fait. — La première s'appuie sur ce que « Dieu fait tout ce qu'Il fait avec une souveraine puissance et une souveraine sagesse. Mais le mieux dans l'action consiste précisément à la faire d'autant plus sagement et puissamment. Il semble donc bien que Dieu ne peut rien faire mieux qu'Il ne le fait ». — La seconde objection cite une argumentation de saint Augustin, dans son traité *Contre Maximin* (liv. II, ch. VIII) ainsi conçue : *Si Dieu a pu engendrer un Fils égal à Lui et s'Il ne l'a pas voulu, c'est qu'Il aura été jaloux.* D'où l'objection argumente à son tour : « Pareillement, si Dieu a pu

faire meilleur ce qu'Il a fait, et s'Il ne l'a point fait, c'est qu'Il aura été jaloux. Mais c'est à tout jamais que nous devons bannir de Dieu la jalousie. Il s'ensuit donc qu'Il a fait chaque chose excellente. Et, par conséquent, Il ne peut rien faire meilleur qu'Il ne le fait. » — La troisième objection remarque qu' « il est impossible de faire meilleur ce qui est au degré souverain et extrême de la bonté; car il n'y a rien qui soit plus grand que le plus grand. Or, selon que s'exprime saint Augustin dans l'*Enchiridion* (ch. x), *chacune des choses que Dieu a faites, prise à part, est bonne; mais toutes prises ensemble sont excellemment bonnes, parce que c'est d'elles toutes que résulte l'admirable beauté de l'univers*. Donc le bien de l'univers ne peut pas être constitué meilleur par Dieu ». — La quatrième objection, très intéressante, dit que « le Christ, en tant qu'homme, est plein de grâce et de vérité et a reçu l'Esprit-Saint au delà de toute mesure; d'où il suit qu'Il ne peut pas être meilleur. De même, la béatitude créée passe pour être le souverain bien ; par conséqent, elle ne peut pas être meilleure. Pareillement, la bienheureuse Vierge Marie a été exaltée au-dessus de tous les chœurs des anges ; donc elle ne saurait être meilleure. Par où l'on voit que Dieu ne peut pas faire meilleures toutes les choses qu'Il a faites ».

L'argument *sed contra* est le mot de saint Paul *aux Éphésiens*, ch. III (v. 20), disant que *Dieu peut faire au delà de tout ce que nous pouvons demander ou concevoir*.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la bonté d'une chose se peut prendre d'une double manière : d'abord, en raison de l'essence de cette chose; comme, par exemple, il est de l'essence de l'homme d'être raisonnable; et, relativement à cette bonté, Dieu ne peut pas faire qu'une chose soit meilleure qu'elle n'est, bien qu'Il puisse faire une autre chose meilleure que celle-là. Pas plus, d'ailleurs, qu'Il ne peut faire que le nombre quatre soit plus grand; si, en effet, il était plus grand, ce ne serait déjà plus le nombre quatre, ce serait un autre nombre. C'est qu'il en est des essences comme des nombres, ainsi que nous le dit Aristote, au 8me livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; — Did., liv. VII, ch. III, n. 8); de même que l'addition d'une unité change ces derniers, de

même l'addition d'une différence spécifique change les définitions ». Donc, pour ce qui est de la bonté d'une chose qui se confond avec son essence, Dieu ne la peut accroître. — Mais « il est une autre bonté : celle qui est en dehors de l'essence », et qu'on pourrait appeler accidentelle; « par exemple, pour l'homme, le fait d'être vertueux ou d'être sage. Or, relativement à cette bonté, Dieu peut faire meilleures les choses faites par Lui. — Et, d'une façon pure et simple, nous devons concéder qu'il n'est pas de chose faite par Dieu qui ne puisse être surpassée par une autre chose, que Dieu pourrait faire, meilleure ».

L'*ad primum* redit qu'il n'est aucune chose, pour bonne qu'on la suppose, au-dessus de laquelle Dieu n'en puisse faire une autre meilleure. « Dans cette expression, *Dieu peut faire mieux qu'il ne fait*, si le mot *mieux* est pris comme substantif, la proposition est vraie; car, quelle que soit la chose faite par Dieu, Il en peut faire une autre meilleure; et la même chose, Il la peut faire meilleure en un sens », quant à son être accidentel, « bien qu'Il ne la puisse pas faire meilleure en un autre sens », c'est-à-dire relativement à sa bonté essentielle, « ainsi qu'il a été expliqué (au corps de l'article). Que si le mot *mieux* était pris comme adverbe et signifiait le mode d'action du côté de celui qui agit, dans ce cas il n'est plus vrai que Dieu puisse faire mieux qu'Il ne fait; car Il ne peut agir ni avec plus de sagesse ni avec une plus grande bonté », agissant toujours avec une sagesse et une bonté infinies. « La proposition pourrait encore être admise, si le mot *mieux*, même adverbe, portait sur le mode d'être de la chose faite; car Dieu peut donner aux choses faites par Lui un mode d'être meilleur, quant à leur être accidentel, bien qu'Il ne le puisse pas quant à leur être essentiel »; et cela revient au sens que nous indiquions tantôt, expliquant le mot *mieux* comme synonyme de *meilleur*.

L'*ad secundum* répond qu'il n'y a pas parité entre le Fils dont parlait saint Augustin, et la créature dont parlait l'objection. « Il est essentiel au fils, quand il a atteint sa perfection, d'être égal à son père; mais il n'est pas essentiel à la créature qu'elle soit meilleure que Dieu ne l'a faite. » Rien n'est dû à la

créature que ce que Dieu veut bien lui donner, conformément à sa nature sans doute, mais laquelle nature n'exige pas qu'elle ait, s'il s'agit de son être accidentel, la perfection absolue.

L'*ad tertium* est bien à noter. Saint Thomas y accorde que « l'univers actuel, à le supposer composé comme il l'est, ne peut pas être meilleur »; c'est-à-dire que les parties essentielles de l'univers ne peuvent pas être mieux disposées ni plus parfaites. « Et, en effet, l'ordre établi par Dieu dans les choses qui sont, et qui constitue le bien de l'univers », ne saurait être meilleur; il « est parfait. De telle sorte que si l'une quelconque de ces choses qui composent le monde, était faite meilleure », sans que les autres le fussent, l'harmonie de l'ensemble ou « la proportion de l'ordre serait rompue et détruite; un peu, dit saint Thomas, comme si, dans une lyre, on voulait tendre une corde d'une façon disproportionnée : l'harmonie de la lyre en serait brisée du même coup ». Ce qui n'empêche pas qu'on pourrait ajouter d'autres cordes à cette lyre ou faire à côté une lyre plus grande et plus parfaite. Et semblablement, « Dieu pourrait constituer d'autres choses », c'est-à-dire un autre univers plus parfait que l'univers actuel, « ou même ajouter aux choses déjà faites d'autres choses qui rendraient cet univers plus parfait »; mais, encore une fois, à supposer les parties actuelles de l'univers et la fin qui leur est actuellement marquée, l'univers actuel ne saurait être meilleur, c'est-à-dire que ses parties n'en sauraient être mieux disposées pour obtenir la fin qu'elles doivent obtenir ou plutôt que doit obtenir l'ensemble.

L'*ad quartum* complète cette esquisse de l'optimisme modéré qui est le seul que nous puissions admettre, à la suite de saint Thomas. Nous allons trouver dans cet *ad quartum* un mot délicieux dit par saint Thomas au sujet de la Bienheureuse Vierge Marie. Et ce mot, dit par le grand Docteur, vaut à lui seul tout un traité. — Saint Thomas accorde que « l'humanité du Christ, par cela qu'elle est unie » hypostatiquement « à Dieu; et la béatitude créée, par cela qu'elle est la fruition de Dieu; et la bienheureuse Vierge, par cela qu'elle est Mère de Dieu, revêtent une dignité en quelque sorte infinie, en raison de leur union à ce Bien infini qui est Dieu : *habent quandam dignita-*

tem infinitum, ex bono infinito quod est Deus. Et de ce chef il ne peut être fait rien de meilleur, pas plus qu'il ne peut y avoir quelque chose qui soit meilleur que Dieu ».

Les deux derniers articles que nous venons de voir, par le simple exposé du seul optimisme que nous puissions admettre dans l'œuvre de Dieu, sont la réfutation de l'optimisme outré tel qu'Origène, Abélard, Malebranche et Leibnitz ont voulu le défendre. Ces divers auteurs prétendaient, sous le spécieux prétexte de mieux venger les droits de Dieu, que tout ce que Dieu a fait était si parfait et si excellent que rien de mieux ou de meilleur ne pouvait être fait. Et ils ne voyaient pas que parler de la sorte était tout ensemble lier les mains à Dieu et enchaîner sa liberté. Car, si l'ordre actuel des choses avait épuisé son action, où serait sa toute-puissance? Et si la perfection du monde actuel obligeait Dieu à le produire, ce n'était plus par un libre choix qu'Il l'avait produit, mais nécessité par par cette perfection elle-même. — La vérité est que la puissance d'agir convient à Dieu au souverain degré, dès là qu'Il est l'acte pur; que, pour ce même motif, et parce qu'elle n'est pas reçue en un sujet qui la limite, cette puissance est nécessairement infinie; que, dès lors, Dieu peut tout ce qui ne répugne pas à la raison d'être; et que, par suite, sa toute-puissance n'est nullement en jeu, quand il s'agit de choses impliquant contradiction, comme serait, par exemple, le fait de prétendre que ce qui a été n'ait pas été. Cette toute-puissance de Dieu, qui, prise en elle-même, n'a d'autres limites que l'impossible impliquant contradiction, se limite, en fait, à l'ordre de choses établi par la sagesse divine; et Dieu ne fera jamais rien en dehors de ce qu'Il a prévu et préordonné devoir faire. D'ailleurs, cet univers, tel que la sagesse de Dieu l'a ordonné et que sa toute-puissance le réalise, est si parfait, si excellent, que tout en réservant pour Dieu la faculté d'en produire une infinité d'autres, s'Il le voulait, qui seraient encore plus parfaits, cependant l'harmonie qui règne entre les parties du monde actuel et d'où résulte sa beauté, ne saurait être ni plus excellente ni plus parfaite.

Au début du traité de l'essence ou de la nature divine et quand il nous donnait la division de ce traité, saint Thomas nous avait annoncé trois parties : d'abord, si Dieu est; secondement, comment Il est; troisièmement, comment Il opère. La considération de ces trois parties est maintenant terminée. Il semble donc que nous devrions clore là le traité de la nature divine. Cependant, saint Thomas insère, entre la dernière question que nous venons de voir et la question 27 où le traité de la Très-Sainte-Trinité commencera, une question supplémentaire qu'il ne nous avait point annoncée, mais qui vient ici comme le couronnement de tout ce que nons avons dit au sujet de la nature divine. C'est la question du Bonheur de Dieu. — Ce Dieu qui est; dont nous avons essayé d'entrevoir la nature, et qui tient tout dans la main de son savoir, de son vouloir et de son pouvoir; ce grand Dieu est-Il heureux? Que penser de sa béatitude, de son bonheur?

Telle est la question que nous propose maintenant saint Thomas et que nous allons étudier avec lui.

QUESTION XXVI.

DE LA DIVINE BÉATITUDE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la béatitude convient à Dieu?
2° Sous quel rapport Dieu est-Il dit heureux : si c'est selon l'acte de l'intelligence?
3° S'Il est essentiellement la béatitude de quiconque est heureux?
4° Si dans sa béatitude toute béatitude est comprise?

De ces quatre articles, les deux premiers s'occupent du bonheur de Dieu consideré en lui-même; les deux autres, du bonheur de Dieu considéré dans ses rapports avec le bonheur des créatures. — Et d'abord, du bonheur de Dieu considéré en lui-même. Saint Thomas se demande deux choses : premièrement, si nous pouvons dire que Dieu est heureux; secondement, en raison de quoi nous pouvons le dire.

La première question va former l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si la béatitude convient à Dieu?

Nous n'avons ici que deux objections. Elles tendent à prouver que le bonheur ne saurait convenir à Dieu. — La première est une parole de Boèce, au 3e livre *de la Consolation* (prose 2), disant que « la béatitude est l'*état que rend parfait l'accumulation de tous les biens*. Or, l'accumulation des biens ne saurait être en Dieu, pas plus qu'il n'y a, en Lui, composition. Donc, à Dieu ne saurait convenir la béatitude ». — La seconde objection s'appuie sur une parole d'Aristote, au 1er livre de l'*Éthique* (ch. IX,

n. 3; — de S. Th.. leç. 14), disant que « la béatitude ou la félicité est *la récompense de la vertu*. Or, en Dieu, il n'y a ni récompense ni mérite. Donc, il n'y a pas non plus de béatitude ».

L'argument *sed contra* est le mot de saint Paul dans sa *Ire Épître à Timothée*, chap. VI (v. 15) : ... *jusqu'à la manifestation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui fera paraître en son temps le Dieu* BIENHEUREUX *et seul souverain, Roi des rois et Seigneur des seigneurs.*

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « La béatitude convient souverainement à Dieu. C'est qu'en effet, explique-t-il, par ce mot de *béatitude* nous n'entendons rien autre que le bien parfait d'une nature intellectuelle, dont le propre est de connaître la plénitude du bien qu'elle a, étant d'ailleurs susceptible de bien et de mal et maîtresse de ses actes. Or, ces deux conditions, savoir : être parfait et être intelligent, conviennent à Dieu de la façon la plus excellente. Donc, la béatitude convient souverainement à Dieu. » — La définition de la béatitude ou du bonheur, que vient de nous donner saint Thomas et qu'il a condensée en ces quelques mots : le bien parfait d'une nature intellectuelle, — est qualifiée par le P. Janssens de *brevis et profunda valde, courte mais extrêmement profonde*. Profonde, elle l'est, en effet; car, en même temps qu'elle fait pressentir la faculté dont la béatitude sera l'acte formel et que nous examinerons à l'article suivant, elle nous marque les deux éléments qui sont requis pour la vraie béatitude : le bien qui parfait le sujet, et la connaissance ou la conscience de ce bien qui nous parfait. Par manque de ce dernier élément, beaucoup d'hommes sur cette terre, bien qu'ils aient des raisons très suffisantes de s'estimer heureux, autant du moins que l'exil le comporte, s'estiment néanmoins très malheureux et se rendent tels par le fait même. Par manque du premier, beaucoup d'autres, au contraire, vivant d'illusions et de chimères, s'estiment heureux alors qu'ils jouissent d'une façon quelconque des biens matériels qui pourtant ne sauraient constituer le vrai bonheur. La vraie béatitude, quant au double élément qui la constitue, doit être inhérente au sujet qui est dit heureux. Il faut donc que ce sujet soit apte à recevoir le bien qui doit le parfaire, et qu'il ait la maîtrise de ses actes

pour pouvoir prendre conscience du bien qui le parfait; car c'est, nous l'avons dit, la conscience du vrai bien possédé qui constitue le bonheur.

L'*ad primum* précise que « si nous parlons d'accumulation de biens en Dieu, ce n'est pas par mode de composition, mais par mode de perfection simple. Nous avons dit, en effet, plus haut (q. 4, art 2, *ad 1*um; q. 13, art. 4), que toutes les perfections qui existent dans les créatures d'une façon multiple, préexistent en Dieu d'une façon simple et une ».

L'*ad secundum* fait observer que « d'être la récompense de la vertu » n'est pas essentiel « à la béatitude ou à la félicité » ; ce « lui est accidentel et lui appartient quand il s'agit d'une béatitude acquise; c'est ainsi que d'être le terme de la génération, est quelque chose d'accidentel pour l'être et lui convient selon qu'il passe de la puissance à l'acte. De même donc que Dieu a l'être, bien qu'Il n'ait pas été produit; pareillement, Il a la béatitude, bien qu'Il ne puisse mériter ».

Le bonheur convient à Dieu. — Mais sous quelle raison nous apparaît-Il heureux? En raison de quoi le pouvons-nous dire tel? Est-ce en raison de son intelligence?

Saint Thomas examine cette question à l'article suivant.

Article II.

Si Dieu est dit heureux selon l'intelligence?

Cette question est aujourd'hui des plus intéressantes. Nul n'ignore les passes d'armes que se livrent de très brillants esprits sur la question de savoir à laquelle de nos deux facultés spirituelles appartient le primat : si c'est à l'intelligence ou à la volonté. D'un côté, sont les intellectualistes; de l'autre, les tenants de l'action. Le présent article se rattache à cette question passionnante. Et nous allons voir quelle sera, sur ce point, la solution de saint Thomas. — Deux objections veulent prouver que le bonheur ne convient pas à Dieu en raison de son intelli-

gence; mais plutôt en raison de sa nature ou en raison de sa volonté. — De sa nature, et c'est la première objection, car « la béatitude est le souverain Bien; or, le bien se dit en Dieu, en raison de l'essence : le bien, en effet, concerne l'être qui se dit selon l'essence, au témoignage de Boèce, dans son livre *des Semaines* (de S. Th., leç. 4). Pareillement donc la béatitude se dira en Dieu en raison de l'essence » ou de la nature « et non pas en raison de l'intelligence ». — La seconde objection veut prouver en faveur de la volonté. « La béatitude, en effet, a raison de fin » ou de terme. « Or, la fin est objet de volonté, comme le bien, d'ailleurs. Donc c'est bien selon la volonté et non selon l'intelligence que nous devons parler de béatitude en Dieu. »

L'argument *sed contra* cite d'abord un texte de saint Grégoire, au livre 32 de ses *Morales* (ch. VI) disant : que « *Celui-là est glorieux, qui, jouissant de Lui-même, n'a pas besoin de louange lui venant du dehors.* Or, poursuit l'argument, être glorieux signifie être heureux. Puis donc que nous jouissons de Dieu par l'intelligence, car *de voir sera toute notre récompense*, suivant le beau mot de saint Augustin (2me sermon sur le psaume XC, n. 13, et liv. I *de la Trinité*, ch. IX), il semble que la béatitude se dit en Dieu en raison de l'intelligence ». — Nous pourrions apporter comme confirmation de cet argument *sed contra*, la parole de Notre-Seigneur en saint Jean, ch. XVII, v. 2 : *C'est là la vie éternelle : qu'ils vous connaissent, Vous, le seul vrai Dieu, et Celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ.*

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le bonheur, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), signifie le bien parfait d'une nature intellectuelle. Et de là vient qu'à l'instar de toute chose qui désire sa perfection, la nature intellectuelle désire naturellement être heureuse. Or, ce qu'il y a de plus parfait dans chaque nature intellectuelle, c'est l'opération intellectuelle, selon laquelle elle saisit en quelque sorte toute chose ». Par l'intelligence, en effet, c'est tout le domaine de l'être qui peut être atteint et exploré. « Il s'ensuit que pour toute nature intellectuelle créée, la béatitude consiste dans l'acte d'intellection. » C'est à faire acte d'intelligence, c'est à agir selon cette faculté royale qui est au sommet de son être, de sa nature, que consiste,

pour tout être doué d'intelligence, le bonheur. Et s'il s'agit d'une nature qui ne soit qu'intellectuelle, comme l'ange, par exemple, la chose est évidente, puisque l'intelligence est, en cette nature, la seule faculté qui lui permette de saisir la réalité. Quant à la nature humaine où se trouvent, en même temps, les facultés inférieures de l'ordre sensible, ce ne sera que subordonnées à l'intelligence, faculté supérieure, que les facultés sensibles pourront être admises à coopérer au bonheur du sujet. C'est donc l'acte d'intelligence qui est l'acte formel du bonheur dans une nature intellectuelle. « Et bien qu'en Dieu l'acte d'être et l'acte d'intellection soient en réalité une même chose, cependant il y a une différence d'aspect ou de raison »; les deux notions diffèrent. « Ce sera donc selon l'intelligence que nous attribuerons à Dieu le bonheur, comme pour les autres bienheureux qui sont dits tels par assimilation à sa propre béatitude. »

L'*ad primum* ne fait qu'appliquer à l'objection cette dernière conclusion. « L'objection prouve que Dieu est heureux par son essence; elle ne prouve pas que le bonheur lui convienne selon la raison d'essence; il lui convient plutôt selon la raison d'intelligence. »

L'*ad secundum* accorde que « la béatitude, dès là qu'elle est le bien, est objet de volonté. Mais l'objet est préconçu à l'acte de la puissance. Et, par suite, selon notre manière de concevoir, la béatitude divine est antérieure à l'acte de la volonté trouvant en elle son repos. Or ceci ne peut être que l'acte de l'intelligence. Et voilà pourquoi c'est dans l'acte de l'intelligence qu'on place la béatitude ». On ne saurait mieux préciser et délimiter les rapports réciproques de l'intelligence et de la volonté. La volonté est la faculté qui pousse l'être intellectuel à jouir de son bien. Mais précisément le bien de l'être intellectuel n'est autre que l'être possédé par l'intelligence sous forme de vérité. Et par conséquent c'est dans la possession de la vérité par l'intelligence, que l'être intellectuel trouve son bonheur, et que sa faculté de jouir, qui est la volonté, se repose.

Après avoir examiné ce qu'il en est du bonheur de Dieu considéré en lui-même, nous le devons étudier maintenant dans ses

rapports avec le bonheur des créatures. Et, à ce sujet, saint Thomas se pose deux questions. Il se demande si Dieu est le bonheur de quiconque est heureux; et, secondement, si, dans le bonheur de Dieu, toute autre espèce de bonheur se trouve contenue. — Et d'abord, si Dieu est le bonheur de quiconque est heureux. Cette question n'est posée ici que pour mieux faire comprendre l'excellence du bonheur de Dieu, puisque la créature nous va être montrée ne pouvant trouver son bonheur à elle qu'en Dieu; et cependant saint Thomas évitera l'exagération de ceux qui seraient portés à entendre mal cette doctrine.

C'est ce qu'il va faire dans l'article suivant.

Article III.

Si Dieu est le bonheur de chaque bienheureux?

Deux objections, exagérant la doctrine, veulent prouver que Dieu est le bonheur de quiconque est heureux. — La première rappelle ce qui a été dit plus haut (q. 6, art. 2), savoir que « Dieu est le souverain Bien. Or, impossible qu'il y ait plusieurs souverains biens, comme nous l'avons montré aussi plus haut (q. 11, art. 3). Puis donc qu'il est de l'essence de la béatitude d'être le souverain bien, il s'ensuit que la béatitude ne peut être que Dieu ». — La seconde objection s'appuie sur cette autre définition de la béatitude, savoir qu'« elle est la fin dernière de la nature raisonnable. Or, d'être la fin dernière de la nature raisonnable convient à Dieu seul. Donc la béatitude de tout être bienheureux est Dieu seul ».

L'argument *sed contra* en appelle à une parole de saint Paul dans sa 1re *Épître aux Corinthiens*, ch. xv (v. 41) disant qu'*une étoile diffère en éclat d'une autre étoile*, ce qui revient à dire que « le bonheur de l'un est plus grand que le bonheur de l'autre. Or, rien n'est plus grand que Dieu. Donc la béatitude est autre chose que Dieu ».

Une distinction lumineuse du corps de l'article va couper court à l'équivoque des objections. Saint Thomas nous rappelle

que « le bonheur d'une nature intellectuelle consiste dans l'acte de l'intelligence. Or, dans l'acte de l'intelligence, nous pouvons distinguer deux choses : premièrement, l'objet de l'acte, et c'est la chose intelligible : secondement, l'acte lui-même qui est le fait de saisir l'objet intelligible. — Si donc la béatitude est considérée du côté de l'objet, en ce sens Dieu seul est la béatitude; parce que ce n'est que par là que quelqu'un est heureux, lorsqu'il saisit Dieu par son intelligence, selon cette parole de saint Augustin au livre 5 de ses *Confessions* (ch. IV) : *Heureux celui qui vous connaît, alors même qu'il ignorerait tout le reste.* — Mais du côté de l'acte du sujet intelligent, la béatitude est quelque chose de créé dans les créatures bienheureuses. S'il s'agissait de Dieu, même en ce sens la béatitude serait quelque chose d'incréé » ; mais ceci n'est vrai que de Lui, en qui l'acte d'intellection et le sujet et l'objet ne font qu'un et sont la même réalité divine, ainsi que nous l'avons établi à la question 14, art. 4.

L'*ad primum* explique, conformément à cette doctrine, le mot de l'objection disant que le bonheur ou la béatitude est le souverain bien. « S'il s'agit de la béatitude considérée du côté de l'objet, elle est le souverain Bien purement et simplement »; et, par suite, elle ne peut être que Dieu. « Mais s'il s'agit de la béatitude considérée du côté de l'acte, dans les créatures bienheureuses, elle n'est pas le souverain bien purement et simplement » ou au sens absolu, « mais » dans un certain ordre, « dans l'ordre des biens qui peuvent être participés par la créature ». La vision de Dieu par la lumière de gloire subjectée dans l'intelligence du bienheureux, est tout ce qu'il y a de plus excellent et de plus parfait dans l'ordre des biens que la créature peut avoir; et c'est en ce sens que nous la disons, pour la créature, le souverain bien.

L'*ad secundum* nous avertit qu' « il y a une double fin : l'une, qui consiste dans la chose possédée ; l'autre, dans la possession de cette chose ; c'est ainsi que l'avare a pour fin l'argent et l'acquisition de cet argent. Aristote (au 2me livre *de l'Ame*, ch. IV, n. 5 ; — de saint Thomas, leç. 7) appelait la première : la fin *dont* on jouit ; et la seconde : la fin *par* laquelle on jouit. Nous accordons que Dieu est la fin dernière de la créature raisonna-

ble » au premier sens, « à titre d'objet; mais sa fin dernière à titre d'usage ou, mieux, de fruition de l'objet, c'est la béatitude créée » telle que nous venons de la préciser à l'*ad primum*.

Voilà donc en quel sens Dieu est le bonheur ou la béatitude de quiconque est heureux. Il l'est en ce sens que nulle créature raisonnable ne peut trouver la béatitude qu'en Lui seul. — Reste à nous demander si le bonheur de Dieu est tel qu'il renferme en lui tout autre bonheur.

Et c'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si dans le bonheur de Dieu tout autre bonheur est compris?

Deux objections veulent prouver que le bonheur de Dieu ne renferme pas en lui tout bonheur. — La première argue de ce qu' « il y a de faux bonheurs. Or, en Dieu ne saurait se trouver rien de faux. Donc, le bonheur divin ne comprend pas tout bonheur ». — La seconde objection signale que « d'après plusieurs, un certain bonheur consiste dans les choses corporelles, comme les plaisirs, les richesses, et le reste ; choses qui ne sauraient convenir à Dieu, puisqu'Il est incorporel. Par conséquent, sa béatitude ne comprend pas toute béatitude ».

L'argument *sed contra* se contente de remarquer que « la béatitude est une certaine perfection. Or, la perfection divine comprend toute perfection, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 4, art. 2). Donc, la béatitude divine comprend toute béatitude ».

Le corps de l'article est splendide. Il est le digne couronnement de tout ce beau traité de la nature divine. Saint Thomas y émet, dès le début, cette proposition que « tout ce qu'il y a de désirable en quelque bonheur que ce soit, qu'on suppose ce bonheur vrai ou faux, tout cela préexiste d'une façon suréminente dans le bonheur de Dieu ». Pour le prouver, il passe en revue les diverses félicités, et il montre que tout ce qui est en cha-

cune d'elles, Dieu le possède suréminemment. « La félicité ou le bonheur de la vie contemplative? Mais Il a d'une façon ininterrompue et souverainement parfaite la claire vision de Lui-même et de tout ce qui n'est pas Lui! La félicité de la vie active? Il a le gouvernement de tout l'univers! Et pour les bonheurs terrestres qui consistent dans le plaisir, dans les richesses, dans le pouvoir, dans les honneurs et la renommée, selon que nous le dit Boèce dans son 3me livre *de la Consolation* (prose 2) : — Dieu a, comme plaisir, l'ineffable joie de son propre bien et de tout autre bien; comme richesses, Il possède en tout sens les compléments de tout bien que les richesses promettent; comme pouvoir, Il est le Tout-Puissant; comme dignité, Il a la Royauté suprême; comme renommée » et comme gloire, « l'admiration de toute créature! » O Dieu! quel donc n'est pas votre bonheur? quelle, votre ineffable béatitude! Et comme nous comprenons maintenant que toute l'Écriture sainte ne soit qu'un immense cri de louange *au Roi immortel des siècles à qui seul appartient la gloire, la Majesté et l'indépendance.* (Saint Paul, 1re *Épître à Timothée*, ch. I, v, 17.)

L'*ad primum* répond qu' « une béatitude quelconque n'est fausse que parce qu'elle reste en deça de la vraie béatitude; auquel titre elle n'est pas en Dieu. Mais tout ce qu'elle a de ressemblance avec la vraie béatitude, pour si minime qu'on le suppose, tout cela préexiste dans le bonheur divin ».

L'*ad secundum* répond que « les biens qui se trouvent corporellement dans le monde des corps se trouvent en Dieu spirituellement, à sa manière à lui », conformément à sa sublime nature.

« *Et haec dicta sufficiant de his quae pertinent ad divinae essentiae unitatem* : et que ce que nous avons dit suffise pour ce qui touche à l'unité de la divine essence. » — C'est par ces simples mots que saint Thomas met fin à son incomparable traité de la nature divine que nous venons de voir et d'admirer tout à loisir. Imitons sa sobriété; et, sans autre discours, fermons pour le moment, nous promettant bien d'y revenir sans cesse, ce beau livre où saint Thomas nous a si admirablement montré que Dieu est; qu'Il est souverainement élevé au-dessus

de tout et, par suite, souverainement parfait; la Bonté même, souveraine et subsistante; Infini en son être et remplissant tout de son immensité; souverainement immuable et éternel; possédant, seul et sans rival possible, la plénitude de tout être et de toute perfection; habitant, dans les infinies splendeurs de son être, une lumière inaccessible que nulle intelligence créée, laissée à elle seule, ne pourrait jamais atteindre, mais qu'Il a bien voulu nous promettre à titre de récompense dans son ineffable bonté, nous laissant, pour le moment, dans les ombres de la foi, où nous ne pouvons parler de Lui qu'en balbutiant. Nous avons admiré cette science parfaite, totale et indépendante, qui, par rapport à tout ce qui est, a la raison d'archétype, faisant de Dieu la vérité subsistante et la vie souverainement parfaite. Nous avons contemplé cette admirable suprématie du vouloir divin, d'où tout dépend, et qui, en se répandant au dehors, prend le le nom d'amour, toujours dirigé par la justice et la miséricorde. Nous avons scruté, en tremblant, les redoutables problèmes de la Providence et de la Prédestination. Enfin, nous avons dit un mot de la Puissance divine. Et nous avons tout clôturé par la considération du bonheur ineffable de Dieu. *Et haec dicta sufficiant...* et, pour le moment, que cela suffise. A chacun de nous de rouvrir sans cesse ce livre, d'y revenir continuellement, de méditer à loisir ces sublimes vérités et d'en faire la norme de sa vie. — Dans un prochain volume, poursuivant notre marche, nous aborderons l'étude du mystère par excellence, du plus grand mystère de notre Foi, le mystère de l'Auguste et Très Sainte Trinité.

FIN DU TRAITÉ DE DIEU.

TABLE DES MATIÈRES

QUESTION XIII. — Des noms de Dieu.

(Douze articles.)

Pages.

1° Si Dieu peut être nommé par nous? 8
2° Si quelques-uns des noms que nous disons de Dieu lui sont attribués substantiellement? 12
3° Si quelques-uns des noms que nous disons de Dieu sont dits de Lui au sens propre, ou si tous lui sont attribués par mode de métaphore? 17
4° Si les multiples noms que nous disons de Dieu sont synonymes? 20
5° Si quelques noms se disent de Dieu et des créatures dans un sens univoque ou équivoque? 26
6° Supposé qu'on les dise par mode d'analogie, si on les dit de Dieu d'abord ou des créatures? 35
7° Si quelques noms sont dits de Dieu dans le temps? 39
8° Si ce nom *Dieu* est un nom de nature ou d'opération? 47
9° Si ce nom *Dieu* est un nom communicable? 50
10° S'il est pris d'une façon univoque ou équivoque, selon qu'il désigne Dieu par nature, ou par participation, ou d'après l'opinion? 55
11° Si ce nom *Celui qui est* est par excellence le nom propre de Dieu? 60
12° Si des propositions affirmatives peuvent être formées au sujet de Dieu? 64

QUESTION XIV. — De la science de Dieu.

(Seize articles.)

1° Si en Dieu il y a la science? 73
2° Si Dieu se connaît Lui-même? 78
3° S'Il se *comprend*? 83
4° Si son *entendre* est sa substance? 86

5° S'Il connaît les autres choses distinctes de Lui? 89
6° S'Il a de ces choses une connaissance propre? 93
7° Si la science de Dieu est discursive? 100
8° Si la science de Dieu est cause des choses? 103
9° Si la science de Dieu porte sur ce qui n'est pas? 108
10° Si elle porte sur le mal? 118
11° Si elle porte sur le particulier? 124
12° Si elle porte sur l'infini? 129
13° Si elle porte sur les futurs contingents? 134
14° Si elle porte sur les propositions? 144
15° Si la science de Dieu est variable? 147
16° Si Dieu a des choses une science spéculative ou pratique? 150

QUESTION XV. — Des idées.

(Trois articles.)

1° Si les Idées existent? 155
2° S'il y en a plusieurs ou s'il n'y en a qu'une? 158
3° S'il y en a pour tout ce qui est connu de Dieu? 163

QUESTION XVI. — De la vérité.

(Huit articles.)

1° Si la vérité est dans les choses ou seulement dans l'intelligence? ... 168
2° Si elle n'est que dans l'intelligence qui compose et qui divise? 172
3° Des rapports du vrai à l'être 176
4° Des rapports du vrai au bien 179
5° Si Dieu est la vérité? 183
6° Si toutes choses sont vraies d'une seule vérité ou de plusieurs? ... 185
7° De l'éternité de la vérité 191
8° De son incommutabilité 195

QUESTION XVII. — « De la fausseté » ou de l'erreur.

(Quatre articles.)

1° Si la fausseté est dans les choses? 201
2° Si elle est dans les sens? 205
3° Si elle est dans l'intelligence? 209
4° De l'opposition entre le vrai et le faux 212

QUESTION XVIII. — De la vie de Dieu.

(Quatre articles.)

1° Ceux dont la vie est le propre. 216
2° Qu'est-ce que la vie? 220
3° Si la vie convient à Dieu? 223
4° Si toutes choses sont vie en Dieu? 229

QUESTION XIX. — De la volonté de Dieu.

(Douze articles.)

1° Si en Dieu il y a la volonté? 235
2° Si Dieu veut les choses autres que Lui? 240
3° Si tout ce que Dieu veut, Il le veut nécessairement? 243
4° Si la volonté de Dieu est cause des choses? 248
5° Si à la volonté divine on peut assigner quelque cause? 252
6° Si la volonté divine s'accomplit toujours? 256
7° Si la volonté de Dieu est muable? 261
8° Si la volonté de Dieu induit la nécessité dans les choses voulues? . . . 265
9° Si en Dieu il y a la volonté du mal? 271
10° Si Dieu a le libre arbitre? 275
11° Si en Dieu il y a à distinguer la volonté du signe? 277
12° Si c'est à propos qu'on pose cinq signes autour de la volonté divine? 279

QUESTION XX. — De l'amour de Dieu.

(Quatre articles.)

1° Si en Dieu il y a l'amour? 285
2° S'Il aime toutes choses? 290
3° S'Il aime plus l'un que l'autre? 293
4° S'Il aime davantage ce qui est meilleur? 295

QUESTION XXI. — De la justice et de la miséricorde de Dieu.

(Quatre articles.)

1° Si en Dieu il y a la justice? 302
2° Si sa justice peut être appelée vérité? 308
3° Si en Dieu il y a la miséricorde? 310
4° Si en toute œuvre de Dieu se trouvent la justice et la miséricorde? 313

QUESTION XXII. — De la providence de Dieu.

(Quatre articles.)

1° Si la providence convient à Dieu? 319
2° Si toutes choses sont soumises à la divine Providence? 323
3° Si la divine Providence s'occupe immédiatement de toutes choses? .. 332
4° Si la Providence divine rend nécessaires les choses prévues? 336

QUESTION XXIII. — De la prédestination.

(Huit articles.)

1° Si la prédestination convient à Dieu? 346
2° Ce qu'est la prédestination; et si elle met quelque chose dans celui qui est prédestiné? 352
3° S'il convient à Dieu de réprouver certains hommes? 356
4° Du rapport de la prédestination à l'élection, savoir : si les prédestinés sont élus? 363
5° Si les mérites sont la cause ou la raison de la prédestination ou de la réprobation ou de l'élection? 368
6° De la certitude de la prédestination, savoir : si les prédestinés sont infailliblement sauvés? 384
7° Si le nombre des prédestinés est certain? 388
8° Si la prédestination peut être aidée par les prières des saints? 396

QUESTION XXIV. — Du livre de vie.

(Trois articles.)

1° Ce qu'est le *Livre de vie* 405
2° De quelle vie il est le *Livre* 408
3° Si quelqu'un peut être effacé du *Livre de vie*? 411

QUESTION XXV. — De la divine puissance.

(Six articles.)

1° Si en Dieu il y a la puissance? 415
2° Si sa puissance est infinie? 419
3° S'il est tout-puissant 422
4° S'il peut faire que les choses passées n'aient pas été? 427
5° Si Dieu peut faire ce qu'il ne fait pas ou ne pas faire ce qu'il fait 430
6° Si les choses qu'il fait, il pourrait les faire meilleures? 434

QUESTION XXVI. — De la divine béatitude.

(Quatre articles.)

1° Si la béatitude convient à Dieu? 440
2° Sous quel rapport Dieu est-Il dit heureux : si c'est selon l'acte de l'intelligence? 442
3° S'Il est essentiellement la béatitude de quiconque est heureux? 445
4° Si dans sa béatitude toute béatitude est comprise? 447

Toulouse, Imp. Douladoure Privat, rue St Rome, 39. — 4850

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1042.